JOHN E. STEINMUELLER

INTRODUCCIÓN ESPECIAL AL ANTIGUO TESTAMENTO

BUENOS AIRES
EDICIONES DESCLÉE, DE BROUWER

INTRODUCCIÓN ESPECIAL AL ANTIGUO TESTAMENTO

JOHN E. STEINMUELLER
S. T. D., Sc. S. L.
PROFESOR DE SAGRADA ESCRITURA Y HEBREO
EN EL SEMINARIO DE LA INMACULADA CONCEPCIÓN DE HUNTINGTON
LONG ISLAND, N. Y.

INTRODUCCIÓN ESPECIAL AL ANTIGUO TESTAMENTO

VERSIÓN CASTELLANA
DEL
P. CRISANTO DE ITURGOYEN, O. F. M. CAP.

EDICIONES
DESCLÉE, DE BROUWER
BUENOS AIRES

Nihil Obstat
Fr. Pablo de Eraul, o. f. m. cap
Buenos Aires, 17 de marzo de 1950.

Imprimi potest
Fr. Pío de Oricain, o. f. m. cap.
Com. Prov.
Buenos Aires, 17 de marzo de 1950

Imprimatur
Mons. Dr. Ramón A. Nóvoa
Provicario General
Buenos Aires, 12 de abril de 1951.

PRINTED IN ARGENTINA

Unica traducción debidamente autorizada
del original inglés publicado por
Joseph F. Wagner, Inc., New York, N. Y.

Al Reverendísimo
Monseñor George A. Metzger, V. F.
St. Thomas Apostle Church,
Woodhaven, Long Island, N. Y.

LISTA DE ABREVIATURAS

A.J.S.L.L.	*The American Journal of Semitic Languages and Literature.*
A.T.A.	*Alttestamentliche Abhandlungen.*
B.A.S.O.R.	*Bulletin of the American Schools of Oriental Research.*
B.S.	*Biblische Studien.*
B.Z.	*Biblische Zeitschrift.*
B.Z.F.	*Biblische Zeitfragen.*
C.B.Q.	*Catholic Biblical Quarterly.*
C.E.	*Catholic Encyclopedia.*
C.R.	*Clergy Review.*
D.B.	*Denziger-Banwart (13a. ed.).*
D.D.L.B.	*Dictionnaire de la Bible (Vigouroux).*
D.D.L.B. Suppl.	*Dictionnaire de la Bible, Supplément (Pirot).*
E.B.	*Enchiridion Biblicum.*
E.R.	*Ecclesiastical Review.*
H.D.B.	*Hasting's Dictionary of the Bible.*
H.P.R.	*Homiletic and Pastoral Review.*
I.B.	*Institutiones Biblicae (5a. ed.).*
J.A.O.S.	*Journal of the American Oriental Society.*
J.E.	*Jewish Encyclopedia.*
J.O.N.E.S.	*Journal of Near Eastern Studies.*
K.B.R.L.	*Kalt, Biblisches Reallexikon (1a. ed.).*
LXX	*Los Setenta.*
M.G.	*Migne griego.*
M.L.	*Migne latino.*
M.T.	*Texto masorético.*
Orntl.	*Orientalia.*
R.B.	*Revue Biblique.*
Sir.	*Sirac, i. e., Eclesiástico.*
Theol. St.	*Theological Studies.*
V.D.	*Verbum Domini.*
Vulg.	*Vulgata.*
Z.K.Th.	*Zeitschrift für Katholische Theologie.*
*	*Escritores acatólicos.*

INTRODUCCIÓN ESPECIAL
AL ANTIGUO TESTAMENTO

Bibliografía. — a) INTRODUCCIONES CATÓLICAS AL ANTIGUO TESTAMENTO: Gigot, F. E.: "Special Introduction to the Study of the Old Testament" (parte I, 2ª ed., Nueva York, 1903; parte II, Nueva York, 1906); Goettsberger, J.: "Einleitung in das Alte Testament" (Friburgo de B., 1928); Hudal, A.: "Kurze Einleitung in die Heiligen Bücher des Alten Testamentes" (4ª y 5ª ed., Graz, 1936); Nikel, J.: "Grundriss der Einleitung in das Alte Testament" (Münster, 1924); Schöpfer, A.: "Geschichte des Alten Testamentes, etc." (6ª ed., Munich, 1923); Vigouroux, F.: "Manuel Biblique" (4ª ed., por M. Bacuez y A. Brassac, París, 1917-1920); cf. también Steinmueller, J. E.: "Introducción general a la Sagrada Escritura" (Buenos Aires, 1947), p. 15.

b) INTRODUCCIONES NO CATÓLICAS: Box, G. H.: "A Short Introduction to the Literature of the Old Testament" (4ª ed., Londres, 1924); Eiselen, F. C.: "Biblical Introduction Series" (4 vols., Nueva York, 1916-1923); Gray, G. B.: "A Critical Introduction to the Old Testament" (2ª ed., Londres, 1919); McFayden, J. E.: "Introduction to the Old Testament" (2ª ed., Londres, 1932); Oesterley, W. O. E. y Robinson, T. H.: "An Introduction to the Books of the Old Testament" (Londres, 1934); Pfeiffer, R.: "Introduction to the Old Testament" (Nueva York, 1941); Robinson, H. W.: "The Old Testament: Its Making and Its Meaning" (Nashville, 1937); Beer, G.: "Kurze Uebersicht über den Inhalt der alttestamentlichen Schriften" (2ª ed., Tubinga, 1932); Cornill, C. H.: "Einleitung in die kanonischen Bücher des Alten Testamentes" (7ª ed., Tubinga, 1913); Eissfeldt, O.: "Einleitung in das Alte Testament, unter Einschluss der Apokryphen und Pseudepigraphen" (Tubinga, 1934); Gautier, L.: "Introduction à l'Ancien Testament" (2ª ed., Lausana, 1914); Meinhold, J.: "Einführung in das Alte Testament" (3ª ed., Giessen, 1932); Möller, W.: "Einleitung in das Alte Testament" (Zwickau, 1934); Montet, E.: "Histoire de la Bible" (París, 1924); Sellin, E.: "Einleitung in das Alte Testament" (7ª ed., Leipzig, 1935); Staerk, W.: "Die Entstehung des Alten Testamentes" (2ª ed., Berlín, 1918); Steuernagel, C.: "Lehrbuch der Einleitung in das Alte Testament, etc." (Tubinga, 1921); Strack, H. S.: "Einleitung in das Alte Testament, etc." (6ª ed., Munich, 1906); Thilo, M.: "Alttestamentliche Bibelkunde" (Stuttgart, 1935); Weber, O.: "Bibelkunde des Alten Testamentes" (2ª ed., Berlín, 1936); Weiser, A.: "Einleitung in das Alte Testament" (Stuttgart, 1939).

a) COMENTARIOS CATÓLICOS (ENCICLOPEDIAS): "Cursus Scripturæ Sacræ", por R. Cornely, J. Knabenbauer y F. de Hummelauer (última ed., París, 1908-1938); "Kurzgefasster wissenschaftl. Kommentar zu den Heiligen Schriften des A. T.", editado por B. Schäfer (Viena, 1901 —); "Études Bibliques", editado por M. J. Lagrange (París, 1903 —); "Die Heilige Schrift für das Volk erklärt", por J. Linder y A. Cigoi (Klagenfurt, 1910-1916);

"Exegetisches Handbuch zum Alten Testament", editado por J. Nikel y A. Schulz (Münster, 1911 —); "Die Heilige Schrift des Alten Testamentes", editado por F. Feldmann y H. Herkenne (Bonn, 1923 —).

b) COMENTARIOS NO CATÓLICOS (ENCICLOPEDIAS): "The Cambridge Bible for Schools and Colleges", editado por A. F. Kirkpatrick (Cambridge, 1880 —); "The Expositor's Bible", editado por W. R. Nicoll (Londres, 1887 —); "The International Critical Commentary" (Edimburgo, 1895 —); "Westminster Commentaries", editado por W. Lock y D. C. Simpson (Londres, 1904 —); "The New Century Bible", editado por W. F. Adeney (Edimburgo, 1904 —); "A Commentary on the Holy Bible", editado por J. R. Dummelow (Nueva York, 1909); "The Abingdon Bible Commentary", editado por F. C. Eiselen y otros (Nueva York, 1929); "A New Commentary on Holy Scripture including the Apocrypha", editado por C. Gore y otros (Nueva York, 1929); Charles, R. H.: "The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament in English" (2 vols., Oxford, 1913); "Handkommentar zum Alten Testament", editado por W. Nowack (Gottinga, 1892-1926); "Kommentar zum Alten Testament", editado por E. Sellin (Leipzig, 1913 —); "Die Schriften des Alten Testamentes in Auswahl", por H. Gunkel y otros (última ed., Gottinga, 1921-1925); "Die Heilige Schrift des Alten Testamentes", editado por Kautzsch-Bertholet (vol. I, 4ª ed., Tubinga, 1922; vol. II, Tubinga, 1923); "Handbuch zum Alten Testament", editado por O. Eissfeldt (Tubinga, 1935 —); Kautzsch, E.: "Die Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testamentes" (2 vols., Tubinga, 1909).

a) HISTORIA DE ISRAEL POR AUTORES CATÓLICOS: Allgeier, A.: "Biblische Zeitgeschichte" (Friburgo de B., 1937); Desnoyers, L.: "Histoire du peuple hébreu des Juges à la Captivité" (3 vols., París, 1922-1930); Pelt, J. B.: "Histoire de l'Ancien Testament" (2 vols., París, 1925); Ricciotti, G.: "Storia d'Israele" (2 vols., Turín, 1932, 1934); Schuster, J. y Holzammer, J. B.: "Handbuch zur biblischen Geschichte" (A. T. editado por J. Selbst y E. Kalt, 8ª ed., Friburgo de B., 1925); Zschokke, H.: "Historia Veteris Testamenti" (7ª ed., por J. Döller, Viena, 1920).

b) HISTORIA DE ISRAEL POR AUTORES NO CATÓLICOS: Cook, S. A.: en "Cambridge Ancient History" (Cambridge, 1923 —); Oesterley, W. O. E. y Robinson, T. H.: "A History of Israel" (2 vols., Oxford, 1932); Olmstead, A. T.: "History of Palestine and Syria to the Macedonian Conquest" (Nueva York, 1931); Wardle, W. L.: "The History and Religion of Israel" (Oxford, 1936); Guthe, H.: "Geschichte des Volkes Israel" (3ª ed., Tubinga, 1914); Jirku, A.: "Geschichte des Volkes Israel" (Leipzig, 1931); Kittel, R.: "Geschichte des Volkes Israel" (2 vols., 7ª ed., Stuttgart, 1922, 1925; vol. III, 1927/1929); Lods, A.: "Israël, des origines au milieu du VIIIe siècle" (París, 1930); Idem, "Les Prophètes et le début du Judaïsme" (París, 1935); Wellhausen, J.: "Prolegomena to the History of Israel" (Edimburgo, 1885); Idem, "Israelitische und jüdische Geschichte" (8ª ed., Berlín, 1921).

a) ESTUDIOS CATÓLICOS SOBRE RELACIONES ENTRE LA BIBLIA Y LOS DESCUBRIMIENTOS ARQUEOLÓGICOS: *Biblica* (Roma, 1920 —); *Revue Biblique* (París, 1892 —); *Catholic Biblical Quarterly* (Wáshington, 1939); Barrois, A. G.: "Précis d'archéologie biblique" (París, 1935); Idem, "Manuel d'archéologie biblique" (vol. I, París, 1939); Diringer, D.: "Le iscrizioni anticoebraiche palestinesi" (Florencia, 1934); Hennequin, L.: "Fouilles et champs de fouilles en Palestine et en Phénicie", en D.D.L.B. (Supl.); Kluger, F. X.: "Im Bannkreis Babels" (Münster, 1910); Idem, "Sternkunde und Stern-

dienst in Babel" (Münster, 1912); Nikel, J.: "Das A. T. im Lichte der altorientalischen Forschungen", en B.Z.F., II, 3, 7; III, 3 s.; V. 3, VIII, 5 s.; Vincent, H.: "Cannan d'après l'exploration récente" (2ª ed., París, 1914).

b) ESTUDIOS NO CATÓLICOS SOBRE LAS RELACIONES ENTRE LA BIBLIA Y LOS DESCUBRIMIENTOS ARQUEOLÓGICOS: Albright, W. F.: "The Archæology of Palestine and the Bible" (3ª ed., Nueva York, 1935); Barton, G. A.: "Archæology and the Bible" (7ª ed., Filadelfia, 1937); Burrows, M.: "What Mean These Stones?" (New Haven, 1941); "The Haverford Symposium on Archæology and the Bible", editado por E. Grant (New Haven, 1938); Macalister, R. A. S.: "A Century of Excavation in Palestine" (Nueva York, 1925); Rogers, R. W.: "Cuneiform Parallels to the Old Testament" (2ª ed., Nueva York, 1926); Speiser, E. A.: "Mesopotamian Origins" (Filadelfia, 1930); Wardl, W. L.: "Israel and Babylon" (2ª ed., Londres, 1925); "Altorientalische Texte und Bilder zum Alten Testament", editado por H. Gressman (2 vols., 2ª ed., Berlín, 1926-1927); Jeremias, A.: "Das Alte Testament im Lichte des alten Orients", (4ª ed., Leipzig, 1930); Jirku, A.: "Altorientalischer Kommentar zum Alten Testament" (Leipzig, 1923); Schrader, E.: "Die Keilschriften und das Alte Testament" (3ª ed. por H. Zimmern y H. Winckler, Berlín, 1903); Watzinger, C.: "Denkmäler Palästinas" (2 vols., Leipzig, 1933-1935).

a) ESTUDIOS CATÓLICOS SOBRE LA TEOLOGÍA Y LA RELIGIÓN DEL A.T.: Dougherty, J. J.: "The Supernatural Origin of Israel's Religion", en C.B.Q., I (1939), 232-238; Feldmann, F.: "Israels Religion, Sitte und Kultur in der vormosäischen Zeit", en B.Z.F., VIII, II (Münster, 1917); Heinisch, P.: "Theologie des Alten Testamentes" (Bonn, 1940); Hetzenauer, M.: "Theologia Biblica" (vol. I, Friburgo de B., 1908); Kortleitner, F. X.: "De religione populari Israelitarum" (Innsbruck, 1927); Peters, N.: "Die Religion des Alten Testamentes" (Munich, 1912); Steinmueller, J. E.: "Primitive Hebrew Religion", en H.P.R., XL (1940), 1077-1086, 1179-1191, 1300-1313.

b) ESTUDIOS NO CATÓLICOS SOBRE LA TEOLOGÍA Y LA RELIGIÓN DEL A.T.: Albright, W. F.: "From the Stone Age to Christianity" (Baltimore, 1940); Idem, "Archæology and the Religion of Israel" (Baltimore, 1942); Barton, G. A.: "The Religion of Israel" (2ª ed., Filadelfia, 1928); Davidson, A. B.: "The Theology of the Old Testament" (Edimburgo, 1904); Graham, W. C. y May, H. G.: "Culture and Conscience" (Chicago, 1936); Harris, C. W.: "The Hebrew Heritage" (Nueva York, 1935); Kautzsch, E.: "Religion of Israel", in H.D.B., vol. extra; Knudson, A. C.: "The Religious Teaching of the Old Testament" (Nueva York, 1918); Meek, T. J.: "Hebrew Origins" (Nueva York, 1936); Oesterley, W. O. E. y Robinson, T. H.: "Hebrew Religion: Its Origin and Development" (2ª ed., Nueva York, 1937); Robinson, H. W.: "The Religious Ideas of the Old Testament" (Nueva York, 1913); Dhorme, E.: "L'évolution religieuse d'Israël", vol. I: "La religion des Hébreux nomades" (Bruselas, 1937); Eichrodt, W.: "Theologie des Alten Testamentes" (2 vols., Leipzig, 1933-1935); Kittel, R.: "Die Religion des Volkes Israel" (2ª ed., Leipzig, 1929); König, E.: "Geschichte des alttestamentliche Religion kritisch dargestellt" (3ª y 4ª ed., Gütersloh, 1924); Idem, "Theologie des A. T. kritisch und vergleichend dargestellt" (3ª y 4ª ed., Stuttgart, 1923); Loisy, A.: "La religion d'Israël" (3ª ed., París, 1933).

MISCELÁNEA CATÓLICA: Deimel, A.: "Veteris Testamenti Chronologia" (Roma, 1912); Kugler, F. S.: "Von Moses bis Paulus" (Münster, 1922); Ruffini, E.: "Chronologia Veteris et Novi Testamenti" (Roma, 1924); Stein-

mueller, J. E.: "Some Problems of the Old Testament" (Nueva York-Milwaukee, 1936); Coppens, J.: "The Old Testament an the Critics" (Paterson, N. J., 1942); Newton, W. L.: "Notes on the Covenant" (Cleveland, 1934).

El número y división de los libros del Antiguo Testamento no fué uniforme entre los judíos de todos los tiempos. Flavio Josefo *(Contra Apionem* I, 7 s.) menciona veintidós libros, mientras que el IV Libro Apócrifo de Esdras y el Talmud babilónico *(Baba Bathra)* hablan de veinticuatro. Estas dos listas, sin embargo, representan el mismo número de libros canónicos, puesto que Josefo, en su afán de formar el número veintidós, es decir, el número de letras del alfabeto hebreo, acopla el de Rut con el de los Jueces y el de las Lamentaciones con el de Jeremías. En todas estas enumeraciones se omiten los siete libros deuterocanónicos; con lo que el número de libros queda reducido a treinta y ocho de nuestro canon. La división tripartita del Antiguo Testamento en *Torá* (Ley), *Nebiim* (Profetas), y *Kethubim (Hagiographa)* tiene su base litúrgica en el prólogo al Libro de Jesús Sirach y se repite en el Talmud babilónico; pero Flavio Josefo no la sigue estrictamente.

La tradición cristiana admite cuarenta y cinco libros canónicos del Antiguo Testamento, entre los cuales se incluyen los siete deuterocanónicos (Baruch, Judit, Tobit, Sirac, Sabiduría, 1 y 2 de los Macabeos) y algunos pasajes deuterocanónicos *(Ester* 10, 4-16, 24 *Vulg.; Dan.* 3, 24-90, 13-14 *Vulg.)*. La división tripartita del Antiguo Testamento en libros históricos, didácticos y proféticos se basa en los LXX y en la Vulgata. Dicha clasificación hemos adoptado en este segundo volumen de Introducción; y los Libros de los Macabeos, que aparecen al fin del Antiguo Testamento, se incluyen entre los libros históricos.

PRIMERA PARTE

LIBROS HISTÓRICOS DEL ANTIGUO TESTAMENTO[1]

Desde antiguo concedieron los judíos un puesto privilegiado al primer libro de la Biblia, bien por creer que poseía un grado más elevado de inspiración que cualquier otro de los libros sagrados, bien porque su contenido era eminentemente jurídico. Desde entonces, sin embargo, las leyes de este libro se presentan en su cuadro histórico, considerándose como tal el propio Pentateuco. Desde el Génesis hasta el Libro de los Reyes, narra la Biblia una serie de acontecimientos que arrancan de la Creación del mundo y del hombre, y se continúan hasta el destierro de Babilonia (586 a.J.C.). Los libros primero y segundo de los Paralipómenos, juntamente con los de Esdras y Nehemías, se ciñen a la historia de la comunidad o pueblo judío (433 a.J.C.).

Mas, después de una larga interrupción, los libros de los Macabeos recogen de nuevo la narración histórica y describen un período histórico definido (175 a.-135 a.J.C.). Existen, en esta larga etapa algunos libros históricos que tratan únicamente de acontecimientos o de personajes particulares (ex. gr., los libros de Rut, Judit, Tobit, Ester). Pero el Libro de Jonás, a pesar de que es principalmente histórico, va incluído en la colección de los profetas.

[1] Para las citas escriturísticas y nombres de los personajes, lugares bíblicos, etc., hemos recurrido preferentemente a la versión de Bover-Cantera: "Sagrada Biblia". Versión crítica sobre los textos hebreos y griego. Madrid, edit. B.A.C., 1947, 2 vols. A veces hemos preferido la de Nácar-Colunga, también de edit. B.A.C.

Los nombres de la historia profana han sido transcritos según las más modernas lecturas. Cfr. A. del Castillo, "Historia Universal", 3 vols., Barcelona, 1943. *(N. del T.)*

I. El Pentateuco

Bibliografía. — a) COMENTARIOS CATÓLICOS: Bea, A.: "De Pentateucho" (Roma, 1928); Brucker, J.: "L'Église et la critique biblique" (París, 1907); Fernández, A.: "La crítica reciente y el Pentateuco", en *Biblica*, I (1920), 173-210; Hoberg, G.: "Moses und der Pentateuch", en B.S., IX, 4-5 (1905); Mangenot, E.: "L'authenticité du Pentateuque" (París, 1907); Mechineau, L.: "L'origine mosaïque du Pentateuque" (París, 1901); Sanda, A.: "Moses und der Pentateuch", en *Altt. Abh.*, IX, 4-5 (1924); Touzard, I.: "Moïse et Josué", en *Dict. Apol.*, III, 695-860.

b) ACATÓLICOS: Brightman, E. S.: "The Sources of the Hexateuch" (Nueva York, 1918); Carpenter, J. E.: "Composition of the Hexateuch" (Londres, 1902); Chapman, A. T.: "An Introduction to the Pentateuch" (Cambridge, 1911); Eissfeldt, O.: "Hexateuch Synopse" (Leipzig, 1922); Smend, R.: "Die Erzählung des Hexateuchs" (Berlín, 1912); Wellhausen, J.: "Die Composition des Hexateuchs und der historischen Bücher des Alten Testamentes" (3ª ed., Berlín, 1899); Yahuda, A. S.: "Die Sprache des Pentateuch in ihren Beziehungen zum Aegyptischen" (Berlín, 1929).

Capítulo I

NOMBRE DEL PENTATEUCO Y DE CADA UNO DE SUS LIBROS EN PARTICULAR

El primer libro de la Biblia se designa en el Antiguo Testamento con diversos nombres, derivados principalmente de su contenido: "El Libro de la Ley de Yahveh" (2 *Par.* 17, 9), "La Ley de Yahveh" (1 *Par.* 22, 12), "El Libro de la Ley de Moisés" (2 *Esdras* 8, 1), "La Ley de Moisés" (2 *Par.* 23, 18), "El Libro de Moisés" (2 *Esdras* 13, 1), o simplemente "La Ley" (esto es, *la Torá,* 2 *Esdr.* 8, 2). En el Nuevo Testamento se emplean los términos siguientes para designar el primer libro de la Biblia: "La Ley" *(Mat.* 5, 17; *Lc.* 10, 26; pero en *Ioan.* 12, 34 se aplica este nombre a todo el Antiguo Testamento), "La Ley del Señor (Yahveh)" *(Lc.* 2, 23-39), y "La Ley de Moisés" *(Lc.* 2, 22; 24-44; *Ioan.* 7, 23, etc.). La división del libro en cinco partes obedeció a razones litúrgicas y a consideraciones de orden práctico (tales como la propia extensión del libro). Filón *(De Abr.* 1) y Flavio Josefo *(Contra Apionem* 1, 8) afirman que esta división quinaria existió en el primer siglo de la era cristiana. De hecho, aparece en la versión de los LXX (250-100 a.J.C.). Eso no obstante, queda la duda de si esta división debe remontarse a época anterior a la versión griega.

Por esta quíntuple división dióse en llamar al libro con el nombre de Pentateuco ἡ πεντάτευχος (i e. βίβλος), nombre que deriva de los vocablos griegos πέντε (cinco) y τεῦχος (literalmente "utensilio, instrumento o estuche", nombre con que se designaba la vaina o cajita en que se conservaban los cinco rollos o libros). La denominación griega aparece por vez primera hacia el año 160 a.J.C. en una carta dirigida a Flora por * Tolomeo, discípulo del gnóstico Valentín (cf. S. Epifanio, *Adv. Haer.* XXXIII, 4), y más tarde la adoptó Orígenes *(Comm. in Io.* XIII, 26); Tertuliano la introdujo en el habla latina.

Además del título de "El Libro de Moisés", San Jerónimo y Rufino emplearon el de "Los cinco Libros de Moisés", y de esa misma expresión se sirvió también el Concilio de Trento. De

igual modo el Talmud mantiene esta quinaria división, y alude a la colección de "los cinco libros de la Ley".

Los judíos palestinenses diferían de sus correligionarios alejandrinos en la denominación particular de cada uno de esos libros. Los primeros conservaron sin duda el texto masorético, en tanto que los segundos adoptaron las intitulaciones de los LXX. Aquéllos, los encabezaron con las primeras palabras del libro: *Bereshith (In principio)*, *Veelle Shemoth* (Estos son los nombres), *Vajjiqra* (Y llamó), *Vajjedabber* (Y habló), y *Elle haddebarim* (Estas son las palabras). Los alejandrinos dieron el título a cada libro según su contenido fundamental: Génesis, Exodo, Levítico, Números, Deuteronomio; la versión latina lo tomó de la griega de los LXX.

Capítulo II

CONTENIDO Y DIVISIÓN DEL PENTATEUCO

Los libros del Pentateuco, cuyo contenido es histórico en parte y en parte jurídico, no presentan la historia completa del origen del hombre ni la del pueblo hebreo. Su unidad literaria procede del plan religioso uniforme, desarrollado a lo largo de toda la narración. El Génesis es la preparación de la teocracia del Antiguo Testamento. Contiene la historia de la creación, la caída de nuestros primeros padres y la vocación de los patriarcas del pueblo hebreo. Expone el Exodo la institución de esta teocracia, realizada plenamente con la liberación del pueblo hebreo de Egipto y con el código del Sinaí. El Levítico y los Números contienen ciertas prescripciones jurídicas que llegaron a ser normas de vida en aquel Estado fundado y gobernado por Dios. Finalmente, el Deuteronomio, es una renovación de la alianza pactada por Dios en el Sinaí y el compendio de los estatutos legales.

Art. 1. El Libro del Génesis

Bibliografía. — a) Comentarios católicos: Heinisch, P.: en "Die Heilige Schrift des Alten Testamentes" (1930); Hetzenauer, M. (Graz y Viena, 1910); Hoberg, G. (2ª ed., Friburgo de Brisgovia, 1908); De Hummelauer, F.: en "Cursus Scripturæ Sacræ" (1908); Murillo, L. (Roma, 1914); Neteler, B. (Münster, 1905).

b) Acatólicos: Driver, S. R.: en "Westminster Commentaries" (2ª ed., 1904); Gunkel, H.: en "Handkommentar zum Alten Testament" (5ª ed., 1922); König, E. (2ª y 3ª ed., Gütersloh, 1925); Morgenstern, I. (Nueva York, 1919); Procksch, O.: en "Kommentar zum Alten Testament" (2ª y 3ª ed., 1923); Skinner, J.: en "The International Critical Commentary" (2ª y 3ª ed., 1930).

El autor del Génesis narra los orígenes del pueblo hebreo, y pone de relieve, al mismo tiempo, los privilegios singulares que le fueron otorgados.

La palabra "Génesis" explica el contenido del libro. Es la historia desde la creación del mundo hasta la muerte de Jacob y de José. En otros términos, es el Génesis "el origen o historia

del mundo, del linaje humano, y del pueblo hebreo en particular". El libro consta de un prólogo y dos partes.

PRÓLOGO: *El Hexaëmeron o la creación del mundo y del hombre en general* (1, 1—2, 4a).

PARTE I: *La historia primitiva de la humanidad* (2, 4b—11, 26).
- a) Historia del cielo y de la tierra; creación de Adán y Eva; su pecado; homicidio de Abel; los descendientes de Caín (2, 4b—4, 26).
- b) Historia de Adán y linaje de Set (5, 1—6, 8).
- c) Historia de Noé (historia del diluvio) (6, 9—9, 29).
- d) Historia de los hijos de Noé (tabla genealógica) (10, 1—11, 9).
- e) Historia de Sem (11, 10-26).

PARTE II: *Historia del pueblo escogido* (11, 27—50, 25).
- a) Historia de Taré; vocación de Abraham, su emigración a Canaán, alianza con Dios, promesa divina (11, 27—25, 11).
- b) Historia de Ismael (25, 12-18).
- c) Historia de Isaac: Esaú y Jacob (25, 19—35, 29).
- d) Historia de Esaú (36, 1—37, 1).
- e) Historia de Jacob: José y el pueblo de Dios en Egipto (37, 2—50, 25).

Art. 2. El Libro del Exodo

Bibliografía. — a) COMENTARIOS CATÓLICOS: Grimmelsman, H. (Norword, Ohío, 1927); Heinisch, P.: en "Die Heilige Schrift des Alten Testamentes" (1934); De Hummelauer, F.: en "Cursus Scripturæ Sacræ" (1897); Weiss, J. (Graz, 1911).

b) ACATÓLICOS: Baentsch, B.: en "Handkommentar zum Alten Testament" (1903); Driver, S. R.: en "Cambridge Bible" (1911); McNeile, A. H.: en "Westminster Commentaries" (1908); Binns, L. I. (Cambridge, 1924); Beer, K.: en "Handbuch zum Alten Testament".

San Jerónimo describe brevemente el contenido del libro del Exodo en su carta a Paulino: "El Exodo consta de la narración de las diez plagas, más el Decálogo; a lo que se añaden algunos preceptos místicos y divinos." Hablando con más precisión, diremos que el Exodo es el relato de la historia del pueblo hebreo desde la muerte de José hasta la erección del Tabernáculo, el año segundo de su salida de Egipto. Este libro no trata ya de los patriarcas, como depositarios de la revelación divina, sino más bien de Israel como pueblo y como nación.

Los hebreos, libres ya de la esclavitud de Egipto, son conducidos hasta el monte Sinaí, donde por medio de Moisés conciertan

una alianza con Dios, a la cual deberán conformar su conducta.

El libro puede dividirse en un prólogo y tres partes.

PRÓLOGO: *Fecundidad de los hebreos en Egipto* (1, 1-7).

PARTE I: *Preparación de los hebreos para su salida de Egipto* (opresión del pueblo judío, vocación de Moisés, las diez plagas, 1, 8—11, 10).

PARTE II: *Salida de Egipto y peregrinación de los hebreos hasta el monte Sinaí* (12, 1—19, 2).

PARTE III: *Institución de la Teocracia del Antiguo Testamento en el Sinaí* (19, 3—40, 36).

a) Promulgación del Decálogo: Moisés, mediador (19, 3—20, 21).
b) Promulgación de otras leyes (Ley de la Alianza, 20, 22—23, 33).
c) Ratificación de la Alianza entre Dios y su pueblo (24, 1-11).
d) Instrucciones relativas al Tabernáculo y al sacerdocio (24, 12—31, 18).
e) Violación del pacto (el becerro de oro) y renovación del mismo (32, 1—34, 35).
f) Construcción del Tabernáculo e institución del sacerdocio (35, 1—40, 36).

Art. 3. El Libro del Levítico

Bibliografía. — a) COMENTARIOS CATÓLICOS: De Hummelauer, F.: en "Cursus Scripturæ Sacræ" (1897); Heinisch, P.: en "Die Heilige Schrift des Alten Testamentes" (1935).

b) ACATÓLICOS: Baentsch, B.: en "Handkommentar zum Alten Testament" (1903); Hoffmann, D. (Berlín, 1905).

El Levítico, denominado a veces, "Ley de los sacerdotes o Ley de los Sacrificios", continúa la legislación relativa al culto y al sacerdocio hebreos, y expone los deberes de Israel para con su Dios, así como las normas de vida, para ser gratos a Yahveh. Explica cómo los hebreos llegarán a ser un "reino sacerdotal y una nación santa" (*Ex.* 19, 6).

Podemos dividir el libro en cuatro partes y un apéndice.

PARTE I: *Código del sacrificio* (1, 1—7, 38).

a) Diversas clases de sacrificios (holocausto, oblación, sacrificio pacífico, sacrificio expiatorio, sacrificio por el delito, 1, 1—6, 7).
b) Derechos y deberes de los sacerdotes respecto de los sacrificios (6, 8—7, 38).

PARTE II: *Consagración sacerdotal de Aarón y de sus hijos* (8, 1—10, 20).

PARTE III: *Ley de la purificación* (11, 1—16, 34).
- a) Distinción entre animales puros e impuros (11, 1-47).
- b) Ley de la parturienta (12, 1-8).
- c) Ley acerca de la lepra (13, 1—14, 57).
- d) Impurezas sexuales (15, 1-33).
- e) La fiesta de la expiación (16, 1-34).

PARTE IV: *Ley de santidad* (17, 1—26, 45).
- a) Inmolación y sacrificio de los animales: zoofagía (17, 1-16).
- b) Leyes sobre el matrimonio y la castidad (18, 1-30).
- c) Deberes religiosos y morales (19, 1-37).
- d) Leyes penales (20, 1-27).
- e) Leyes acerca de la santidad sacerdotal (21, 1—22, 33).
- f) Calendario de los días festivos (23, 1-44).
- g) Disposiciones relativas a las lámparas del Santuario, a los panes de proposición, al blasfemo, a los homicidas (24, 1-23).
- h) Leyes sobre el año sabático y el jubilar (25, 1—26, 2).
- i) Conclusión: bendiciones por el cumplimiento y amenazas contra la violación de estas prescripciones (26, 3-45).

APÉNDICE: *Prescripciones sobre los votos y los diezmos* (27, 1-34).

Art. 4. El Libro de los Números

Bibliografía. — a) COMENTARIOS CATÓLICOS: De Hummelauer, F.: en "Cursus Scripturæ Sacræ" (1899); Heinisch, P.: en "Die Heilige Schrift des Alten Testamentes" (1936).

b) ACATÓLICOS: Baentsch, B.: en "Handkommentar zum Alten Testament" (1903); Gray, G. B.: en "The International Critical Commentary" (2ª ed., 1912); McNeile, A. H.: en "Cambridge Bible" (1911); Binns, L. E.: en "Westminster Commentaries" (1927); Greenstone, J. H. (Filadelfia, 1939).

Se le da la denominación de "Números" en razón del doble censo que nos presenta del pueblo judío (capítulos 1—3 y 26). Continúa el relato de la peregrinación iniciado en el libro del Exodo, a partir de los acontecimientos del primer día del segundo mes del año segundo del Exodo, hasta el mes undécimo del año cuarenta.

Describe con rápida pincelada los 38 años intermedios, que se refieren a la generación maldita. El relato es eminentemente histórico, aunque entreverado de prescripciones legales. Podemos dividir el libro en tres partes.

PARTE I: *Preparativos para la partida del monte Sinaí* (1, 1—10, 10).

a) Censo de las tribus; la marcha (1, 1—4, 49).

b) Disposiciones diversas (5, 1—6, 27).

c) Consagración solemne del Tabernáculo y fiesta de la Pascua (7, 1—9, 14).

d) Disposiciones sobre el modo de acampar y partir (9, 15—10, 10).

PARTE II: *Viaje desde el Sinaí al Moab* (10, 11—21, 35).

a) Desde el Sinaí a Qadés; murmuraciones del pueblo; los exploradores (10, 11—14, 45).

b) Treinta y ocho años errantes por el desierto; disposiciones relativas a las libaciones, castigo contra el violador del sábado, rebelión de Coré; vara florida de Aarón; funciones y derechos de los Levitas: el agua lustral (15, 1—19, 22).

c) Etapa de Qadés a Moab: muerte de María; duda de Moisés y Aarón; muerte de Aarón; la serpiente de bronce; victoria sobre Sehon y Og (20, 1—21, 35).

PARTE III: *Incidencias en las llanuras de Moab* (22, 1—36, 13).

a) Profecía de Balaam y adoración de Beelfegor (22, 1—25, 18).[1]

b) Diversas instrucciones; segundo censo de Israel; Josué, sucesor de Moisés; sacrificios; votos y castigo de los Madianitas (26, 1—31, 54).

c) Partición y concesión de la Trasjordania; itinerario de Israel desde Egipto al Jordán (32, 1—33, 49).

d) Disposiciones previas a la entrada en Canaán; partición de la Cisjordania. Ciudades levíticas y ciudades de asilo. Ley sobre el matrimonio de las herederas (33, 50—36, 13).

Art. 5. El Libro del Deuteronomio

Bibliografía. — a) COMENTARIOS CATÓLICOS: De Hummelauer, F.: en "Cursus Scripturæ Sacræ" (1901); Junker, H.: en "Die Heilige Schrift des Alten Testamentes" (1933).

b) ACATÓLICOS: Driver, S. R.: en "The International Critical Commentary" (3ª ed., 1902); Hoffmann, D. (Berlín, 1913); Jordan, W. G. (Londres, 1911); König, E.: en "Kommentar zum Alten Testament" (1917); Reider, J. (Filadelfia, 1937); Smith: en "Cambridge Bible" (1918); Steuernagel, C.: en "Handkommentar zum Alten Testament" (2ª ed., 1923).

Este libro no contiene una ley diversa de la sinaítica, según parece colegirse de su denominación, sino que es más bien una

[1] Guyot, G. H.: "Balaam", en C.B.Q., III (1941), 235-242.

repetición parcial de la legislación ya existente. Consta de tres importantes discursos pronunciados por Moisés el mes undécimo del año cuarenta de la salida de Egipto, poco antes de su muerte. Se cierra el libro con algunos apéndices de carácter histórico, el principal de los cuales se refiere a la muerte y entierro del gran profeta y legislador.

PARTE I: *Primer discurso* (1, 1—4, 43).
- a) Introducción (1, 1-5).
- b) Resumen histórico de la peregrinación desde el Oreb a Moab (1, 6—3, 29).
- c) Exhortación a la observancia de la Ley de Yahveh (4, 1-40).
- d) Tres ciudades de refugio en la Trasjordania (4, 41-43).

PARTE II: *Segundo discurso* (4, 44—26, 19).
- a) Introducción (4, 44-49).
- b) Evocación de algunos preceptos generales (el Decálogo, el primer Mandamiento; leyes y sanciones, 5, 1—11, 32).
- c) Evocación de algunos preceptos especiales (culto, fidelidad en la observancia de la pureza legal; diezmos y primicias; tres fiestas principales; cargos públicos, guerra, etc., 12, 1—26, 19).

PARTE III: *Tercer discurso* (27, 1—30, 20).
- a) Inscripción de la Ley en tablas de piedra y su promulgación mediante maldiciones y bendiciones (27, 1-26).
- b) Promesa de bendiciones a los que observan la Ley y anatemas contra sus trasgresores (28, 1-68).
- c) Recuento de los beneficios del Señor y exhortación a la fidelidad (29, 1—30, 20).

APÉNDICES HISTÓRICOS (31, 1—34, 12).
- a) Ultimas disposiciones de Moisés y nombramiento de Josué (31, 1-27).
- b) Asamblea de ancianos y cántico de Moisés (31, 28—32, 47).
- c) Moisés contempla la tierra prometida desde el monte Nebó (32, 48-52).
- d) Bendición de Moisés a las tribus israelitas (33, 1-29).
- e) Muerte y sepultura de Moisés (34, 1-12).

Capítulo III

ORIGEN DEL PENTATEUCO

Hasta mediados del siglo XVIII era común sentir que la mayor parte del Pentateuco había sido escrita por Moisés. Pero, a partir de dicho momento, los investigadores se vienen planteando estas tres cuestiones: 1) ¿por quién?; 2) ¿cuándo?; 3) ¿en qué circunstancias se compuso el Pentateuco? Los exegetas católicos y los protestantes conservadores defienden que el Pentateuco es obra de Moisés, en su contenido y en su forma. Por el contrario, la escuela crítica niega la autenticidad mosaica del libro, que, en su opinión, no es más que un acervo de narraciones independientes y de prescripciones legales posteriores a Moisés. La fuente originaria serían cuatro o más documentos principales, independientes, coleccionados en tiempo de Esdras (444 a.J.C.), o, tal vez, años más tarde.

Art. 1. Tesis tradicional: autenticidad mosaica del Pentateuco

No debe confundirse la paternidad literaria de los libros bíblicos con la inspiración. Como principio general debemos afirmar que el problema de la génesis humana del libro es independiente del de la inspiración divina. En unos casos, conocemos el hagiógrafo, como por ejemplo, en el de Isaías, Jeremías, etc.; en otros, nos es desconocido, como en el de los libros de los Jueces, de Tobit y de Judit; finalmente, en algunos otros, como en el Eclesiastés, la cuestión del autor es tema discutido.

La paternidad humana de cualquier libro bíblico constituiría materia de fe únicamente en los casos siguientes: cuando la Iglesia lo declarara verdad dogmática, o bien lo apoyara una tradición sólidamente establecida, o la propia Sagrada Escritura lo atestiguara con claridad meridiana (v. g., *Sir.* 50, 29 y en las inscripciones, cuerpo y suscripciones de algunas Epístolas de San Pablo). De hecho, la Iglesia nunca formuló una decisión dogmática sobre la paternidad de ninguno de los libros y aunque los decretos de la Comisión Bíblica Pontificia son normas directivas,

de las cuales nadie debe desviarse temerariamente, con todo no son infalibles. La tradición es acreedora a nuestro asentimiento, cuando es constante y universal y se puede remontar mediata o inmediatamente hasta el autor.

a) Veracidad histórica

1) *Por el testimonio mismo del Pentateuco.* Hay partes de dicha obra que explícitamente se atribuyen a Moisés. Por ejemplo, *Ex.* 17, 14, Yahveh ordena a Moisés que escriba una relación de la victoria sobre Amalec y que conserve este escrito como testimonio ante el pueblo. Es natural suponer que Moisés cumpliera este mandato. Por *Ex.* 24, 4-7, consta que el caudillo hebreo escribió todas las palabras del Señor. "Y cogió el libro de la Alianza y lo leyó en presencia del pueblo." Este libro, según la exégesis comúnmente admitida, sería el *Exodo* (20—23). Y de nuevo en *Ex.* 34, 27, que trata de la renovación de la Alianza, leemos: "Y Yahveh dijo a Moisés: Escribe estas palabras, porque a tenor de ellas he pactado alianza contigo y con Israel." Si bien esa orden divina alude directamente a 34, 10-26, con todo es preciso tener en cuenta que estos versículos son un simple extracto del código de la alianza; y, por consiguiente, en ellos se contiene la afirmación implícita de que el *Exodo* es obra de Moisés.

En *Núm.* 33, 2, se afirma que Moisés puso por escrito "las salidas de aquéllos en sus diversas etapas".

Y según *Deut.* 1, 5, Moisés "comenzó a explicar la ley" en la tierra de Moab. Ahora bien, la ley que Moisés expuso (en el Deuteronomio), presupone la existencia de otras leyes promulgadas y comunicadas al pueblo, como puede comprobarse en los libros Exodo, Levítico y Números. Y como el hagiógrafo escribe para sus lectores, fuerza es pensar que las leyes anteriores eran también leyes escritas. Es absurdo restringir el significado de esta perícope a la simple exposición por Moisés de una ley subsiguiente (según lo entienden * Steuernagel y otros), limitando así la alusión al libro del Deuteronomio. De nuevo en *Deut.* 31, 9-24, se nos dice que Moisés escribió esta Ley y la entregó a los levitas para que la conservaran.

Aun sin afirmar con Kaulen, Cornely, Zschokke, etc., que el inciso "esta ley" abarca la totalidad del Pentateuco, podemos asegurar que dichas palabras se refieren a una colección menor de leyes del Deuteronomio o, quizás mejor, a todo el libro del Deuteronomio. Y como las leyes contenidas en el Exodo, el Levítico y los Números son substancialmente las mismas del Deuterono-

mio, el inciso "esta ley" alude indirectamente a dichos libros. Son arbitrarios e infundados los empeños de los críticos, tales como * Steuernagel, Gigot, etc., por atribuir a escritores posteriores estos versículos, en los que se afirma expresamente que Moisés es el autor del Pentateuco. Dichos textos prueban con toda evidencia que al menos algunos pasajes del mismo fueron escritos por el gran legislador. Tan exagerado es pretender que Moisés escribiera todo el Pentateuco, como absurdo negarle (con * König, * Steuernagel, etc.) la paternidad de todos aquellos pasajes en que no se dice explícitamente que él los redactara. No puede desdeñarse arbitrariamente la tradición universal e interrumpida de un pueblo.

2) *Testimonio de otros Libros del A. T.* I) *Período preexílico:* el Libro de Josué habla de "la Ley de Moisés" (1, 7; 22, 5), "el libro de la Ley" (1, 8; 8, 34), "el libro de la Ley de Yahveh" (24, 26), "el libro de la Ley de Moisés" (8, 31; 23, 6). El libro de los Jueces menciona explícitamente a Moisés (1, 16. 20; 4, 11), y da testimonio de las Leyes que Yahveh había impuesto a sus antepasados. Si bien los libros de Samuel no hacen expresa relación de la ley mosaica, sin embargo nos presentan a Moisés como Caudillo de Israel (1 *Sam.* 12, 6-8) y nos brindan diversos detalles sobre el ritual prescrito en el Pentateuco (*ex. gr.,* el arca de la alianza, los panes de la proposición, el Efod, los sacrificios, etc.).

Es indudable que el tercero y cuarto libro de los Reyes fueron escritos durante el destierro: eso no obstante, muchos de los documentos que en ellos se insertan, pertenecen a fecha más remota; dichos libros hablan de "la ley de Yahveh" (4 *Reg.* 10, 31; 17, 13. 34), "la ley escrita de Yahveh" (4 *Reg.* 17, 37; 22, 8 ss.), "la ley de Moisés" (4 *Reg.* 21, 8; 23, 25), "la ley escrita de Moisés" (3 *Reg.* 2, 3; 4 *Reg.* 14, 6). En los profetas anteriores al destierro hallamos alusiones a "la ley" (*Soph.* 3, 4), "la ley del Señor" (*Os.* 4, 6; 8, 1-12; *Am.* 2, 4), a Moisés "como caudillo del pueblo" (*Isa.* 63, 11 ss.; *Mich.* 6, 4), y "profeta" (*Os.* 12, 13), pero no a Moisés como autor de la ley escrita.

II) *Profetas de la época del destierro,* esto es, que vivieron inmediatamente antes, durante o inmediatamente después de la cautividad de Babilonia (586 a.J.C.). Ellos nos hablan de "la ley de Yahveh" (*Ier.* 6. 19; 16, 11; 44, 23), "la ley de Moisés" (*Dan.* 13, 3-62), "la ley escrita de Yahveh" (*Ier.* 8, 8 ss.), "el libro escrito o la ley de Moisés" (*Dan.* 9, 11-13), "la ley de los sacerdotes" (*Ier.* 18, 18; *Ez.* 7, 26), "la ley de los profetas" (*Ier.* 26, 4 ss.), "la ley del pasado y del futuro" (*Ier.* 31, 33).

III) De entre los *profetas posteriores al destierro,* Malaquías

alude a "la ley de Moisés" (4, 4); y en los libros históricos háblase de la ley, "de la ley del Señor o de Yahveh" (2 *Par.* 31, 4; 1 *Esdr.* 7, 26), "de la ley de Moisés" (2 *Par.* 30, 16; 33, 8; 1 *Esdr.* 7, 6; 2 *Esdr.* 1, 7), de la "ley escrita de Moisés" (2 *Par.* 23, 18; 31, 3; 1 *Esdr.* 3, 2), del "libro escrito de Moisés" (2 *Par.* 35, 12; 1 *Esdr.* 6, 18), del "libro escrito de la ley de Moisés" (2 *Par.* 25, 4: cf. *Deut.* 24, 16), del "libro de la Ley de Moisés" (2 *Esdr.* 8, 1 ss.).

IV) Hallamos también referencias, tanto a Moisés como a la Ley, en los libros deuterocanónicos. En Tobit leemos "la ley de Yahveh" (1, 8, pero en los LXX "la ley de Moisés", y la "ley" de Moisés (7, 14). Baruk afirma expresamente que la ley de Moisés fué escrita (2, 2) por mandato de Yahveh (2, 28). Jesús Sirac presenta a Moisés como mediador de la Ley (45, 1-6); y en el segundo libro de los Macabeos sorprendemos vestigios del Cántico de Moisés (7, 6; cfr. *Deut.* 32).

Estos textos, representativos de cada uno de los períodos de la historia israelita, demuestran palmariamente que existía una ley y un libro de la ley atribuído a Moisés; si bien no manifiestan el porqué de esa atribución, que pudo obedecer tanto a que se consideró a Moisés mediador de la ley, como a que se le tuvo por autor de ella, o bien a ambas razones a la vez. Es verdad que de ellos no se puede deducir que las palabras "la ley de Moisés" incluyeran todo el Pentateuco: sin embargo, estos pasajes son de importancia capital, cuando reciben el refrendo de la tradición.

3) *Testimonios de los samaritanos.* La escisión completa de judíos y samaritanos se consumó entre los años 430 y 330 antes de Cristo.[1] Por aquel entonces, los samaritanos reconocían solamente el Pentateuco, libro que hasta la fecha han venido atribuyendo a Moisés. Dicho Pentateuco, escrito en caracteres fenicios, coincide substancialmente con el de los hebreos.

Y puesto que los samaritanos aceptaron el Pentateuco como único libro inspirado, podemos indirectamente colegir que entre los judíos de los siglos V o IV antes de la era cristiana, existía la firme convicción de que dicho libro era de origen mosaico.

4) *Testimonio de la tradición judía.* Creían unánimes los judíos de Palestina y los de la Diáspora que el Pentateuco era obra de Moisés. A los judíos de Alejandría se debe la versión griega de los LXX, realizada en el siglo III antes de la era cristiana. Abundan las alusiones a Moisés y al código mosaico en los apócrifos del A.T., de origen helenístico y palestinense, muchos de los cua-

[1] Steinmueller, J. E.: "Introducción, etc.", 68 s.

les son anteriores a la época cristiana. (Cf. en particular "el libro de los Jubileos", escrito hacia el año 150 a.J.C.)[2]

Según Filón *(Vita Mosis* III, 39) y Flavio Josefo *(Antiq.* IV, 8, 48) el Pentateuco es de Moisés. Los rabinos del Talmud babilónico y del palestinense, inspirados principalmente en el Pentateuco, rinden pleito homenaje a Moisés como autor y legislador.[3]

5) *Testimonios del N.T.* Son muchos los pasajes del N.T. en que se reconoce a Moisés la paternidad del Pentateuco *(Ioann.* 1, 17; 7, 19; *Act.* 13, 39) y muchos otros en los cuales la simple mención del nombre de Moisés tiene un significado equivalente *(Lc.* 16, 29; 24, 27; *Ioann.* 1, 45; *Act.* 26, 22; 2 *Cor.* 3, 15).

Añádase a esto que se citan, como de Moisés, varios episodios de dicho libro:

I) Algunos de ellos son aducidos por el mismo Jesucristo: *Mat.* 8, 4 (cf. *Lev.* 14, 2-32; acerca de la lepra), *Mat.* 19, 8 (cf. *Deut.* 21, 1-4 sobre el divorcio), *Mc.* 7, 10 (cf. *Ex.* 20, 12; 21, 17; *Lev.* 20, 9; *Deut.* 5, 16 sobre la piedad filial), *Mc.* 12, 26 (cf. *Ex.* 3, 2-6 sobre el Dios de los Patriarcas).

Afirma expresamente Nuestro Señor que Moisés habló de Él en sus escritos *(Ioann.* 5, 45-47). Estas palabras de Jesús no se han de tomar por una simple "adaptación" a la idea predominante entre sus contemporáneos de que todo el Pentateuco era obra de Moisés, porque si así se interpretara haríamos a Cristo cómplice del error de sus conciudadanos. La actitud de Jesucristo no es de simple acomodación, sino que vale por una ratificación auténtica; porque si bien sus palabras aludían a profecías mesiánicas contenidas en el Pentateuco, con todo, parece natural suponer que atribuía todo el libro a Moisés, puesto que en varios lugares le adjudican diversas leyes e instituciones (ex. gr. *Gén.* 3, 15; 22, 18; 49, 10; *Deut.* 18, 15).

II) De igual modo los Apóstoles y evangelistas dan por cierto que la Ley (libro de la Ley) procede de Moisés: S. Pedro *in Act.* 3, 22 (cf. *Deut.* 18, 15 sobre el profeta venidero), S. Pablo *in Rom.* 10, 5 (cf. *Lev.* 18, 5 sobre la justicia), *Rom.* 10, 19 *(Deut.* 32, 21 sobre el celo y el enojo), y I *Cor.* 9, 9 (cf. *Deut.* 25, 4 sobre poner bozal al buey). También pueden verse en S. Juan alusiones similares.

III) Los judíos coetáneos de Nuestro Señor estaban plenamente convencidos del origen mosaico del Pentateuco. Así, p. ej., manifiestan los fariseos esa creencia en *Mat.* 19, 17 (el divorcio), *Ioann.*

[2] Steinmueller, J. E.: *ibid.,* 126.

[3] * Strack-Billerbeck: "Kom. z. N.T. aus Talmud und Midrash", IV (Munich, 1928), 435-450.

8, 15 (adulterio), *Act.* 6, 14 (las tradiciones de Moisés); los saduceos en *Mat.* 22, 24 (el levirato); los primeros cristianos en *Act.* 7, 37 (el profeta venidero) y *Act.* 28, 23 (la Ley de Moisés).

IV) *Testimonio de la tradición católica.* La Iglesia siempre tuvo la convicción de que Moisés es el autor del Pentateuco. Los Padres no consideran la genuinidad mosaica meramente desde el punto de vista histórico y literario.

Para ellos tiene además un valor dogmático, ya que asignaban la misma autoridad a pasajes del Pentateuco que al Nuevo Testamento.

Conclusión general. De los testimonios aducidos puede colegirse que todo el Pentateuco es medularmente obra de Moisés. Del propio libro se deduce que Moisés escribió por lo menos algunos pasajes de dicha colección. Los demás libros del A.T. designan concretamente a Moisés como legislador. Esta posición de Moisés como narrador y legislador queda ampliamente confirmada por el testimonio del Pentateuco samaritano, por el de las tradiciones judías y judeocristianas, y por las palabras del N.T.: según todos estos testimonios debe atribuirse al caudillo israelita todo el Pentateuco.

La evidencia interna viene a confirmar el veredicto de la historia.

b) Evidencia interna

Es normal que en obra de tal envergadura como el Pentateuco sea dable sorprender trazas de su origen mosaico. Del propio contenido histórico y legal del libro, hecho que no debe olvidarse en la solución del problema pentateucal, surge el argumento de evidencia.

1) *El Pentateuco tuvo su origen en el desierto.* En efecto; abunda en pasajes que acusan una vida nómada. Al dividir por tribus al pueblo israelita se le asignaron puestos determinados en torno al Tabernáculo (*Núm.* 2, 1 ss.), tan próximos unos de otros, que de cualquier parte del campamento podían oírse las argénteas trompetas cuando dieran la señal de marcha (*Núm.* 10, 1).

Acampan en un mismo lugar (*Lev.* 4, 12; *Núm.* 19, 2 ss.). Fuera de él, sólo existe el desierto (*Lev.* 16, 20-28). Todos pueden llegarse al Tabernáculo para ofrecer la sangre de los animales sacrificados a sus puertas (*Lev.* 17, 3-9).

Es digno de notarse que el Pentateuco habla de Aarón y de sus hijos (*Lev.* 17, 9), pero nunca del sumo sacerdote ni de los levitas.

2) *Es probable que el autor residiera fuera de Palestina.* El Pentateuco insinúa en varios lugares que los hebreos moraban fuera de Palestina. En efecto, no se construyó el Tabernáculo de ciprés ni de cedro, sino de acacia o de setim, maderas que solamente se dan en Egipto y en la península sinaítica. La arquitectura del Tabernáculo es muy semejante a la de los templos egipcios y el arca de la alianza a las empleadas por los mismos egipcios en sus procesiones. En las labores de siembra y de recolección, se atienen a las condiciones meteorológicas de Egipto *(Ex.* 9, 31 ss.); su zoología es más rica que la palestinense *(Lev.* 11, *Deut.* 14). Las pieles de "tahash" *(Vulg. jantina)* que se emplearon en la fabricación del Tabernáculo eran, según parece, de dugong o vaca marina (de la misma familia que el tejón, foca, marsopa), anfibio herbívoro (parecido al manatí) común en el mar Rojo *(Ex.* 25, 5).

3) *Manifestaciones de un testigo ocular.* Puede comprobarse que existen hechos interesantes y detallados, narrados por un testigo de vista. Por ej., se nos da el nombre de dos matronas *(Ex.* 1, 15) y el número de fuentes y de palmeras que existían en Elim *(Ex.* 15, 27). En los últimos cuatro libros, singularmente en el de los Números, se hace una descripción minuciosa de personas, lugares y censos. Es inverosímil que estos datos procedan de una mera tradición oral: o bien han de atribuirse a un testigo ocular o a una redacción posterior. La primera opinión parece natural; la segunda es sencillamente improbable.

4) *Las costumbres de los egipcios son familiares al autor.* Así por ejemplo, la historia de José y la salida de Egipto solamente pudieron ser descritas por quien conocía perfectamente la vida social y las tradiciones de los egipcios; nos habla del sistema de riego *(Deut.* 11, 10), de la distinción entre inspectores y capataces, cargos cuya existencia confirman las inscripciones *(Ex.* 5, 6); relaciona la edificación de la ciudad de Hebrón con la de Soan o Tanis *(Núm.* 13, 23: cf. también *Deut.* 17, 16; *Lev.* 18, 3).

5) *Canaán es desconocido para el escritor,* que, en cambio, se revela conocedor del Egipto y de la estepa: v. gr., Gessen *(Gén.* 46, 28), On (41, 45: Heliópolis), Pitom *(Ex.* 1, 11), Ramesés (ibíd.), Pihajirot, Migdol, Baal-sefón *(Ex.* 14, 2) son nombres familiares a los lectores. Cuando, por el contrario, se citan ciudades o regiones de Canaán, se las compara con las de Egipto: por ej., la región próxima al Jordán se describe como "el país de Egipto, según vienes a Segor" *(Gén.* 13, 10). Se afirma de Hebrón haber sido fundada siete años antes que Soan (Tanis)

(*Núm.* 13, 23). Pruébase también que desconocía la topografía de Canaán, porque cita como de dicho país las ciudades de Hebrón (*Gén.* 23, 2-19), Sikem (*Gén.* 33, 18) y las montañas de Garizim y Ebal (*Deut.* 11, 29-31).

6) *Arcaísmos del Pentateuco.* Aun en la versión actual del Pentateuco podemos sorprender algunos arcaísmos que revelan la antigüedad del texto original, por ejemplo, en el uso de *tsachaq* (reírse en *Pent.*, *Jueces, Ez.*) por la palabra corriente *sachaq* (i. e., *tsade* por *sin*); *tsá aq* (dar voces) por *zá aq* (i. e., *tsade* por *zain*); keseb (cordero) por *kebes* (i. e., inversión de consonantes). Otra especie de arcaísmo[4] es la conservación de formas primitivas: v. gr., el pronombre personal masculino *hu* se emplea 195 veces por la tercera persona singular femenina (i. e., ella), en tanto que la forma regular femenina *hi* solamente se usa 11 veces; la forma masculina *ná'ar* ocurre en el Pentateuco 21 veces con el significado de muchacha, mientras que el femenino *na'aráh* solamente 11 (*Deut.* 22, 19); de igual modo, *hallazeh* (éste) aparece como *hallaz* fuera del Pentateuco, y *há'el* (éste) como *ha'elleh*.[5]

Estos arcaísmos abundan en el Pentateuco más que en cualquier otro libro del A.T. y son indicio de la antigüedad del hebreo. *Por sí mismos* no son prueba fehaciente de que Moisés lo escribiera, sino más bien del primitivismo de los pasajes en que aparecen; pero indirectamente confirman la tradición de la paternidad literaria de Moisés.

c) Conclusiones

La autenticidad mosaica del Pentateuco no es un mero problema literario y puramente histórico y arqueológico; en cierto modo es también una cuestión teológica. Debemos aceptar como verdad revelada que pertenecen a Moisés aquellos pasajes que directamente se le atribuyen en la Sagrada Escritura; y como verdad teológica, que, al menos en substancia, son de Moisés otros diversos pasajes del mismo libro. Por consiguiente sería error de fe negarle aquellos relatos que la Sagrada Escritura le adjudica expresamente; y temerario, negarle aquellos otros que constituyen la substancia del Pentateuco.[6]

[4] Goettsberger, J.: "Einleitung, etc.", 54.

[5] Tienen fuerte sabor arcaico palabras como *abhibh* (verde mazorca de maíz), *zekur* (masculino), *chamets* (fermentado), etc., y expresiones como *ne'esaph' 'el 'ammayv* ("se reunió con su pueblo", en vez de "se reunió con sus antepasados"). Cf. Goettsberger, J.: "Einleitung, etc.", 54.

[6] Bea, A.: "De Pentateucho", 20.

La Comisión Bíblica confirmó estas conclusiones sobre la autenticidad mosaica del Pentateuco por decreto de 27 de junio de 1906:

I. Las razones aducidas por los críticos para combatir la autenticidad del Pentateuco no son de tal peso que permitan afirmar —haciendo caso omiso de muchos pasajes del A. y N.T., tomados en conjunto y contra el unánime sentir de la tradición judía y eclesiástica y los indicios internos que se deducen del texto mismo— que dichos libros no tienen por autor a Moisés, sino que se han formado de diversas fuentes de época posterior a Moisés en su mayor parte. (E.B. 174.)

II. La autenticidad mosaica no exige necesariamente la redacción completa de toda la obra por Moisés, de suerte que se deba sostener que Moisés escribiera de su mano o dictara todas y cada una de las palabras; puede admitirse la opinión de quienes creen que Moisés pudo encargar a uno o varios la redacción de la obra ideada por él bajo el influjo de la divina inspiración; pero de tal suerte que estos redactores trasladan fielmente sus pensamientos, sin añadir ni omitir cosa alguna contra su voluntad, y que finalmente, la obra así compuesta fué aprobada por Moisés, como autor principal e inspirado y publicada con su nombre. (E.B. 175.)

III. Se puede sostener sin detrimento de la autenticidad mosaica del Pentateuco, que Moisés se sirviera de fuentes para la composición de la obra, ya de documentos escritos, ya de tradiciones orales, utilizándolos bien al pie de la letra, o bien siguiendo el sentido, ora recibiéndolos, ora amplificándolos, conforme al plan por él concebido, y bajo el influjo de la divina inspiración. (E.B. 176.)

IV. Salva siempre, en lo esencial, la integridad y genuinidad del Pentateuco, puede admitirse que en el decurso de los siglos ha experimentado ciertas variaciones, como por ejemplo: adiciones después de la muerte de Moisés, ora hechas por un autor inspirado, ora introducidas en el texto a modo de glosas y comentarios; sustitución de palabras y formas arcaicas por otras más corrientes; finalmente, variantes defectuosas, debidas al descuido de los copistas, las cuales es lícito investigar y juzgar según las leyes de la crítica. (E.B. 177.)

Síguese de esta respuesta de la C. Bíblica P. que el Pentateuco, en substancia, debe adjudicarse a Moisés. Quedan abiertas tres vías al investigador para explicar las peculiaridades textuales del Pentateuco: 1) puede admitirse que el autor se sirvió de documentos escritos u orales; 2) que Moisés se valió de amanuenses, fieles intérpretes de su pensamiento; 3) que se introdujeron modificaciones que no afectaron a la autenticidad e integridad de la obra.

Estos cambios pueden consistir bien en adiciones hechas por un autor inspirado, bien en glosas y comentarios insertos en el texto,

ya en la traducción de palabras o frases a una lengua moderna, ya en lecturas defectuosas debidas a una trascripción incorrecta; todas estas variaciones caen bajo el dominio de la crítica.

Art. 2. Teoría de los críticos modernos

Antes de mediar el siglo XIX existieron algunas impugnaciones esporádicas e intrascendentes de la autenticidad mosaica. Con la aparición del criticismo, la opinión hasta entonces unánime sobre la unidad del libro se fué desvirtuando paulatinamente. La primera labor de los críticos fué dividir el libro en secciones grandes y pequeñas, a todas las cuales negaron el origen mosaico. Terminan diciendo que el texto recibió su forma actual unos mil años después de la muerte de Moisés.

a) Historia del criticismo pentateucal

Introducción. Hubo autoridades judías en el *período talmúdico* que atribuyeron los últimos ocho versículos del Deuteronomio a Josué (34, 5-12).

En la *época patrística,* el filósofo pagano * Celso negó la genuinidad mosaica y la unidad literaria del Pentateuco (cf. Orig., *Contra Celsum* IV, 42); de igual manera, la secta de los Nazarenos (cf. S. Epiph., *Adv. Haer.* XVIII, 1). El gnóstico * Tolomeo distinguía entre pasajes mosaicos y adiciones de los Ancianos (S. Epiph., *Adv. Haer.* XXXIII, 3-7); en las homilías * seudo clementinas se atribuye la "Ley" a Moisés, que los ancianos habrían puesto por escrito, mas no en forma sistematizada. *En la Edad Media,* * R. Isaac ben Salomón (s. IX) defendió que *Gén.* 36, 31 era una adición de la época de los Reyes, en tanto que * Isaac ben Jassos (m. 1057) lo data del reinado de Josafat. * Hiwi al-Balkhi (s. IX) aduce 200 razones contra el origen divino de la Biblia, y el gramático * Ibn-Esra (m. 1167) niega el origen mosaico de estos siete versículos *(Gén.* 12, 6; 22, 14; *Ex.* 25, 14; *Deut.* 1, 1; 3, 11; 31, 9; 34, 5); el católico Hugo de St. Cher (m. 1263) sostenía que Josué pudo ser el autor del Deuteronomio, pero añadía: "verius videtur quod Moses hunc librum scripsit". Los *reformadores* * Karlstadt (1520) y * Lutero (m. 1535) afirmaban ser de poca monta que Moisés escribiera o no el Pentateuco. Hubo entre los exegetas católicos quienes, como Sixto de Siena (m. 1566) y S. Roberto Belarmino (m. 1621) negaron la procedencia mosaica de los versículos 34, 1-12 del Deuteronomio. Masio (du Maes, 1574) Pereyra (m. 1610) y Bon-

frère (1625) admitían la existencia de diversas adiciones postmosaicas en el Pentateuco; Cornelio a Lapide (1697) suponía que Moisés escribió un Diario, el cual habría sido ampliado por Josué o por algún otro; Isaac de la Peyrère (m. 1676) pretendía que el Pentateuco se redactó sobre documentos mosaicos. El deísta * T. Hobbes propugnaba que el Pentateuco era más bien una biografía mosaica que una obra escrita por el Caudillo israelita; pero que *Deut.* 11, 27 pudo proceder de él. Según el filósofo judío * B. Spinoza (m. 1677), el Pentateuco era una compilación hecha por Esdras, que reunió y sistematizó documentos antiguos. El oratoriano Richard Simon (m. 1678) distinguía entre leyes (que él atribuía a Moisés) y la historia (que procedería de los profetas); aseguraba que el Pentateuco en su versión actual es obra de Esdras. El calvinista * Jean Le Clerc (1685) se inclinaba a la opinión de R. Simon, pero posteriormente (1693) defendió la autenticidad mosaica del Pentateuco.

1) *Hipótesis de los documentos.* El origen del cristianismo moderno pentateucal remonta al físico católico Jean Astruc que en 1753 publicó un libro en el que sustentaba que el cambio de nombre de la Divinidad de Elohim (A) en Yahveh (B), que aparece en el libro del Génesis, es indicio de la existencia de dos fuentes documentales principales, a las que han de añadirse otras diez de menor cuantía (C a M). Moisés ordenó estos documentos en cuatro columnas paralelas; y años después, los escribas les dieron la forma actual.

* J. G. Eichhorn, en su "Introducción al A. T." (1781), adoptó la denominación "Hipercriticismo" y extendió la teoría de Astruc a todo el Pentateuco; al Libro del Levítico dió el nombre de *Código Sacerdotal (Priesterkodex)*. En las tres primeras ediciones de su obra defendió la genuinidad mosaica, pero en la cuarta dejó estampado que el Pentateuco era una compilación de documentos, mosaicos o no mosaicos, de época posterior. * K. D. Ilgen, sucesor de Eichhorn en la universidad de Jena, completó esta teoría (1798) dividiendo el documento eloístico en otros dos, que se conocen ahora con las letras P y E.

2) *Hipótesis de los fragmentos.* Pretende esta teoría que el Pentateuco es una amalgama de fragmentos dispersos. El católico escocés A. Geddes en su "Introducción al Pentateuco y a Josué" (Londres, 1792) establecía: "He reunido el Pentateuco con el libro de Josué, porque, en mi sentir, han sido coleccionados por el mismo autor." A él se debe el término, tan en boga hoy en día, de "Hexateuco". En éste, y en otros de sus libros, negó la paternidad mosaica del Pentateuco.

En Alemania, * J. S. Vater (1802-1805) adoptó y extremó la teoría de Geddes, al dividir el Pentateuco en treinta y nueve fragmentos, de los cuales algunos pertenecerían a la época mosaica, otros (del Deuteronomio) datarían del tiempo de David y Salomón; y, finalmente, otros varios, de diversos períodos históricos. Según * Vater la compilación de todos ellos se llevó a cabo en el destierro. * W. M. L. De Wette (Halle, 1807) se adhirió a la misma hipótesis, aunque fechó el libro del Deuteronomio en el reinado de Josías.

3) *Hipótesis de las adiciones.* Los autores de esta teoría admiten cierta unidad literaria en el Pentateuco, que fundamentalmente estribaría en un solo documento. Esta fuente documental posterior a Moisés y Josué, emanaría, en los siglos XI y X a.J.C., de tradiciones orales. Se ha convenido en llamarla *Grundschrift* (G, esto es, escrito fundamental, que se identifica con el documento eloístico de la primera hipótesis, el *Priesterkodex*). Añádese a esto que un autor posterior completó las deficiencias de la tradición, con el documento yahvístico y con otros varios escritos. Defendieron dicha hipótesis * H. Ewald (1825 s.), * P. von Bohlen (1835), * F. Bleek (1836), * F. Tuch (1838), * De Wette (1840 y 1845), * C. von Lengerke (1844) y * Franz Delitzsch (1852-1880).

4) *Hipótesis de los Nuevos Documentos.* Unos cien años después de la publicación del libro de Astruc, * H. Hupfel editó "Las fuentes del Génesis" (Berlín, 1853), en que trataba de demostrar que el historiador judío no se limitó a completar un documento original, sino que bebió en otras fuentes que reflejaban los hechos de manera diferente. De ahí que considerara como fuentes documentales independientes el documento eloístico y el yahvístico. Convenía con * Ilgen en que el eloístico constaba de otros dos documentos independientes. Con * E. Riehm se inicia la tendencia a considerar el Deuteronomio como documento autónomo; con lo cual llegan a distinguirse cuatro fuentes documentales: dos eloísticas (P y E), una yahvística (J) y la cuarta, deuteronómica (D), que según ellos, es la más moderna (PEJD). Muchos comentaristas protestantes apoyan esta hipótesis, por ejemplo, * E. Boehmer (1860), * E. Schrader (1863), * T. Noldecke (1869), * A. Dillmann (1875 ss.), Franz Delitzsch (1880 ss.), * R. Kittel, * W. von Baudissin, * W. L. Strack, etc.

5) *Hipótesis de los Nuevos Documentos, según Graf-Wellhausen.* Por el año de 1883 * E. Reuss (1804-1891) sentó el principio de que en los escritos proféticos e históricos primitivos

faltaba todo vestigio de "La Ley". De donde concluía que la Ley no pudo existir en la primera etapa de la historia judía. El Deuteronomio registra los primeros vestigios de legislación, promulgada en tiempo del rey Josías hacia el año 623 a.J.C. (cf. IV *Reg.* 22, 8 ss.). El Código sacerdotal (P), último de los documentos, fué elaborado por Ezequiel y la escuela de los sacerdotes, durante el destierro de Babilonia. Con este y otros documentos se urdió nuestro Pentateuco actual. La redacción definitiva data de la época de Esdras (h. 445 a.J.C.).

* K. H. Graf, discípulo de Reuss, trabajó con ahinco por estructurar científicamente la teoría de su maestro. En sus indagaciones críticas sobre los libros históricos del A.T. (Leipzig, 1863) aseveraba que el Libro del Levítico y ciertos pasajes del Exodo y de los Números formaban el documento más reciente del Pentateuco y pertenecían al tiempo de Esdras. El deuteronómico, según Graf, guardaba relación con el yahvístico y el eloístico, pero no con el *Priesterkodex*. * A. Kayser (Estrasburgo, 1874) y * A. Kuenen (Haarlem, 1869) aceptaron la explicación de Graf, teoría que recibió gran impulso, a partir de 1876, merced al esplendor literario de * Julio Wellhausen (m. 1918); por esto se la conoció algún tiempo como "teoría de Wellhausen".

La mayor parte de los exegetas protestantes modernos suscriben la teoría de los cuatro documentos (JEDP). En Alemania la defienden * Cornill, * Guthe, * Marti, * Smend, * Stade, * Steuernagel, etc.; y se le ha dado también carta de naturaleza en algunas grandes colecciones exegéticas como las de * Marti, Nowack, * Kautzsch, etc.

En Inglaterra la admiten como verdad inconcusa * Haupt, * Carpenter, * Driver, * Skinner, así como la colección "International Critical Commentary"; en América, puede registrarse en las obras de * Briggs, * Meek, * Graham-May, * Albright, etc. Esta teoría se ha difundido también en las historias del pueblo judío, por ejemplo en las escritas por * Stade, * Guthe, * Cornill, etcétera; en las teologías bíblicas, como en las de * Marti, * Smend, * Budde, * Stevens, * Barton, etc.; en varios Diccionarios, como en el de * Gesenius-Buhl, * Brown-Driver-Briggs; en las enciclopedias, v. gr., en la de * Guthe, * Hastings, * Cheyne, * Black, etc., y en distintas "Introducciones" a la Biblia.

Recientemente se han ensayado diversas subdivisiones de estas cuatro fuentes principales. * Eissfeldt aboga por siete fuentes primarias: L (fuente de la "Ley"), y J (documento yahvístico), E, B (*Bundesbuch*, esto es, Código de la Alianza), D, H (Código de Santidad) y P. Por su parte * Pfeiffer, de la Universidad

de Harvard, porfía que hay cinco fuentes, solamente por lo que se reduce a la sección narrativa: J, S (fuente sur o Seir), E, D, P; a lo que se añade un gran número de poemas y de códigos jurídicos independientes. Estas dos teorías, singularmente la última, son en realidad una renovación de la hipótesis de los fragmentos, defendida a principios del siglo XIX.

Podemos clasificar los impugnadores de esta hipótesis en varios grupos.[7] Niega uno de ellos que el *Priesterkodex* sea obra del destierro o de la época posterior (ex. gr., * Dillemann, * Kittel, * Strack, * Baudissin, * Von Orelli). Admiten otros los principios generales de Wellhausen, mas no concuerdan con él respecto de algunos documentos particulares, que consideran más recientes (ex. gr., * Sellin, * Gunkel, * Gressmaun, * Kittel, * Löhr, * Volz, * König, etc.).

Hay otros finalmente que están en completo desacuerdo con los principios sentados por Wellhausen (ex. gr., * Klostermann, * Dahse, * Redpath, * Wiener, * Möller, * Eerdmans, * Kegel, * Jacob, * Hoffmann, * Naville, etc.).

En los últimos años ha sido combatida la teoría de Wellhausen sobre el origen del Deuteronomio, por * G. von Rad (Erlangen y Stuttgart, 1929), * H. Breit (Munich, 1933) y * W. Eichrodt (1921); * M. Löhr (Giessen, 1924) y * P. Volz (1923), partidario de la unidad literaria del Génesis (Giessen, 1933),[8] negaron la existencia del *Priesterkodex*.

Hubo, antes que la Comisión B. Pontificia publicara el decreto de 27 de junio de 1906, exegetas católicos que, aun discordando con la filosofía de la historia patrocinada por el hipercriticismo, adoptaron la división tetradocumental de la escuela de Wellhausen. De ellos fueron C. van den Biesen (en *Dublin Review*, III, 1892, 245-267), el oratoriano francés C. Robert (1894), R. F. Clarke, F. von Huegel (1898-1906), M. J. Lagrange (en R.B., VII, 1898, 10 a 32, y "Le Livre des Juges"), el apóstata * Loisy, Van Hoonacker (1899), Gigot (1901) y Vetter (1903). Desde el decreto de 1906 la mayor parte de los escrituristas católicos afirman de consuno que Moisés escribió el Pentateuco "quoad substantiam". K. Holzhey (1912) se adhirió a la hipótesis de los críticos racionalistas y su obra fué puesta en el Indice (A.A.S., IV, 1912, p. 530; V, 1913, 9). Brucker (1907), pronto a admitir que Moisés se sirvió de amanuenses, ideó la existencia de cuatro documentos mosaicos, independientes entre sí por largo

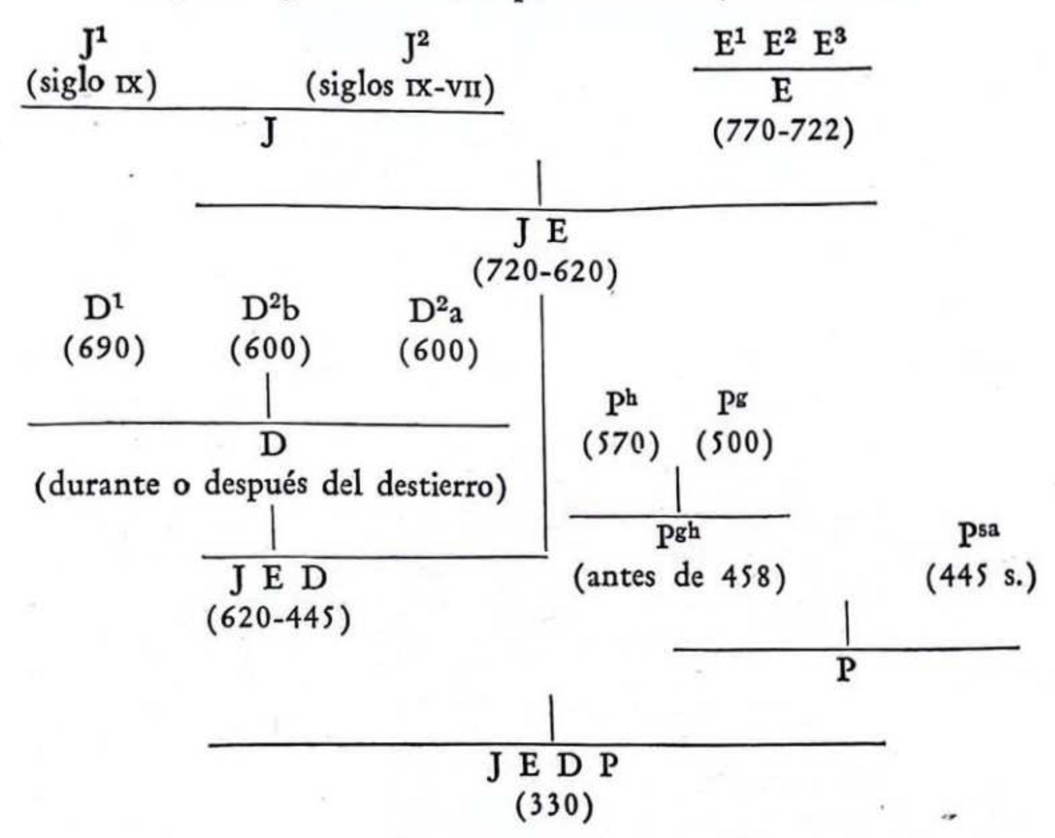
[7] Bea, A.: "De Pentateucho", 28.

[8] Bea, A.: "Der heutige Stand der Pentateuchfrage", en *Biblica*, XVII (1935), 179 ss.

tiempo, a fin de resolver las dificultades literarias del Pentateuco.

Según I. Touzard cuatro documentos fueron la base del Pentateuco (art. "Möise et Josué" en *Dict. Apol.* III, 724 ss.); pero ni el yahvístico ni el eloístico procedían de Moisés; porfiando que era preciso fecharlos, en su estructura actual, en los siglos IX u VIII antes de Cristo y reducir el Deuteronomio a una simple revisión de toda la Ley. Este artículo fué condenado por el Santo Oficio el 23 de abril de 1920 (AAS., XII, 1920, 158).

Esquema general de la hipótesis de Graf-Wellhausen[9]



J^1, J^2, E^1, 2^2, E^3, son el precedente de los documentos yahvístico y eloístico, que los racionalistas presumen haber descubierto, documentos (J, E) que habrían sido fusionados en un solo relato entre 720 y 620 antes de Jesucristo. D^1 (i. e., *Deuteronomio* 12, 26) sería el libro de la Ley de Josías; D^2b y D^2a representan adiciones tardías. El documento deuteronómico en su fase final (D, i. e., substancialmente nuestro libro del Deuteronomio) que fué anexionado a JE. P^h (i. e., *Levítico* 17-26), constituye el llamado Código de Santidad. P^g (i. e. *Grundschrift* o escrito fundamental que abarca secciones narrativas del Pentateuco) y P^s (i. e. escritos secundarios) son secciones adicionales. Estos retazos

[9] Goettsberger, J.: "Einleitung, etc.", 79.

de P comprenden la etapa que va de Ezequiel (570 a.J.C.) a Esdras (h. 445 a.J.C.) y en su forma definitiva integran el Código sacerdotal de Esdras.

La fusión de JED con P fué un proceso gradual que culminó hacia el 330 antes de Cristo, al ser integrados los cuatro documentos en el Pentateuco que hoy conocemos.

División del Pentateuco según la escuela de Graf-Wellhausen

Documento J: Gén. 2, 4b—4, 26; 5, 29; 6, 1-8; 7 y 8 * (i. e. fusionado) con P; 9, 18-27; 10, 18-19. 25-30; 11, 1-9. 28-30; 12; 13; 15 con E. 16; 18, 1—19, 28; 19, 30-38; 22, 15-18. 20-24; 24-27; 28, 13-16; 29, 2-14; 31-35; 30, 9-16; 24-43; 31, 46-50; 32-34 * con E; 37 con E; 38; 39; 42, 38—44; 46, 28-34; 47, 13-31; 49, 1-27; 50, 1-11. *Ex.* 1, 8-12; 2, 11-23; 3—5 * con E; 7—10 con E y P; 11, 4-8; 12, 21-27; 13, 3-16; 14 * con E y P; 15, 22-27; 16, 25-30; 19, 20-25; 24, 9-11; 32, 9-14; 33, 12—34; 28. *Núm.* 10, 29-32; 13, 14. 16 * con E y P; 20-22 * con E y P; 24; 25, 1-5 * con E; 32 * con E y P. *Deut.* unos pocos versículos.

Documento E: Gén. 15, 1-6; 20, 1—22; 14; 24 * con J; 28, 11 ss.; 17-22; 29, 15-18; 30, 1-8. 17-23; 31; 32-34 * con J; 35; 37 * con J; 40, 1—42; 37; 45; 46. 1-5; 48; 50, 15-26. *Ex.* 1, 15-22; 2, 1-10; 3-5 * con J; 7—10 * con J y P; 12, 30-38; 13, 17-19); 14, 5-27; 15, 20-22; 17; 18; 19, 2b-19 * con J; 20, 1—24, 8. 12-18; 32; 33, 1-11; *Núm.* 10, 33a; 11 * con J; 12; 13, 14. 16 * con J y P; 20, 14-21; 21; 22 * con J; 23; 25, 1-5 * con J; 32, 16-40 * con J y P. *Deut.* 10, 6 ss.; 11, 29 ss.; 27, 5-26 * con D; 31, 14 ss. 23; 33; 34, 5 ss. 10.

Documento P: Gén. 1—2, 4a; 5, 1-28. 30-32; 6, 9-22; 7 y 8 * con J; 9, 1-17. 28 ss.; 10, 1-7. 20-23. 31 ss.; 11, 10-32; 13, 6. 11-13; 17; 23; 25, 7-17; 27, 46—28, 9; 34 * con J y E; 35, 9-13. 15. 22-29; 36; 46, 6-27; 48, 3-6; 49, 28-33; 50, 12 ss. *Ex.* 1-5. 7. 13 ss.; 2, 23-25; 6, 2—7, 13; 8, 9. 11 * con J y E; 12, 1-20. 40-51; 14 y 16 * con J y E. 25—31; 34, 29—40, 36. *Levítico,* todo el libro; *Núm.* 1, 1—10; 13, 1-17; 14 * con J y E; 15; 16 *; 17, 1—20, 13; 25, 6-31; 32 * con J y E; 33—36; *Deut.* 32, 48—52; 34, 1ª 7-9.

Documento D: Todo el resto del *Deuteronomio.*

b) La filosofía de la historia según los racionalistas [10]

Los racionalistas dejándose llevar, consciente o inconscientemente, de sus prejuicios religiosos derivados de la filosofía evolucionista de Hegel y del materialismo de Darwin, y negándose a admitir un monoteísmo genuino en la religión premosaica de Is-

[10] Steinmueller, J. E.: "Primitive Hebrew Religion", en H.P.R., 1077 ss.

rael, pretenden que toda religión, incluso la israelítica, fué en sus orígenes simple naturalismo religioso, sea en forma de fetichismo, de magia o de totemismo.

Más tarde, según ellos, revistió el carácter de animismo o polidemonismo, en el que se rindió culto a los manes de los reyes y antepasados ya fenecidos. En una tercera etapa de la evolución, llegóse al politeísmo o culto de muchos dioses.

Con Moisés o con David se inicia un cuarto período, que es monolátrico o monoteísta hasta los profetas del s. VIII. Amenhotep IV (1375-1360 a.J.C.) o Iknaton trató en vano de introducir en Egipto dicho sistema religioso, al reformar el culto en honor de Akhektaton (i. e., horizonte de Aton).

A este frustrado intento obedece que haya quien le considere como el primer monoteísta de la historia; Freud llega, incluso, a atribuirle la paternidad del monoteísmo hebreo. Empeño similar llevó a cabo el rey asirio Adad-Nirari III (810-782 a.J.C.), adorador ferviente del dios Nebo. a) Según estos racionalistas, el pueblo hebreo, durante los seis o siete siglos que van de Moisés a los profetas escritores, vió en Yahveh su dios nacional, un verdadero dios, el dios supremo de su nación, pero no el único dios. Reconocían a Baal como al dios nacional de los fenicios; a Shamosg, de los moabitas; como a Yahveh, de los judíos. b) Hay otros criticistas que aseveran que Yahveh era el dios de la Confederación del Sur, en tiempo de Moisés, el cual practicaba el henoteísmo, y que lo fué de toda la nación solamente en el reinado de David.

Un nuevo concepto de Yahveh nos brindan los profetas escritores del s. VIII a.J.C., que se conoce con el nombre de siglo del monoteísmo. A partir de este momento, veneran a Yahveh no solamente como a su dios nacional, sino como al único y verdadero Dios, el Dios legislador. Este monoteísmo se transforma durante el destierro de Babilonia en un culto litúrgico, que el libro del Levítico recoge.

Pero tan inadmisible es para nosotros la interpretación racionalista como el evolucionismo materialista de la historia hebrea, pues dicha interpretación excluye la posibilidad de una religión revelada, con profecías y milagros. Otrosí, niega la objetividad y la historicidad de los libros del A.T., por razones meramente subjetivas. Sabemos que existió un auténtico monoteísmo, entre los hebreos, desde los tiempos de Abraham, su progenitor (cf. *Gén.* 18, 25; 24, 3, que corresponde al llamado doc. J), y que los profetas predicaron de la manera más enfática el monoteísmo más absoluto, condenando la idolatría como una violación de la alianza del Sinaí.

En modo alguno puede sustentarse la tesis fundamental de los racionalistas que hacen de la monolatría la culminación del evolucionismo religioso.[11]

El sabio antropologista R. W. Schmidt, S.V.D., ha demostrado terminantemente que el rasgo característico de las religiones primitivas es el monoteísmo, es decir, la creencia en un Ser Supremo.[12] Según el profesor * Landon los sumerios fueron originariamente monoteístas; y el P. Lagrange afirma otro tanto respecto de los semitas.

El internacionalmente conocido exegeta profesor Johann Goettsberger, de Munich, está en lo cierto cuando escribe: "Las teorías en boga sobre el Pentateuco bien surgen, en casos particulares, como resultado inconsciente de prejuicios sobre la evolución religiosa e histórica, bien son producto consciente de los mismos prejuicios, que en modo alguno pueden admitirse como conclusiones científicas."[13]

c) Argumentos literarios de los racionalistas

Dando ya por terminada la cuestión de la filosofía de la historia, pasemos a tratar del problema literario. Un estudio atento, minucioso y detallado del Pentateuco, a juicio de los racionalistas, pone de relieve ciertas peculiaridades, como relatos duplicados, inconexiones, diferencias de lenguaje y de estilo. Porfían asimismo que cada uno de los cuatro documentos ofrece singularidades que sin dificultad podemos sorprender a lo largo del Pentateuco; los pasajes en que aquéllas se contienen pueden separarse sin esfuerzo y clasificarse en series documentales.

1) *Relatos duplicados.*

Bibliografía. — Schultz, A.: "Doppellberichte im Pentateuch", en B.S., XIII, 1 (Friburgo de B., 1908); Allgeier, A.: "Uber Doppellberichte in der Genesis", en *Freib. Theol. Stud.*, III (Friburgo de B., 1911).

Hallamos "relatos duplicados" tanto en la sección narrativa como en la legislativa del Pentateuco, en el Libro del Génesis con su historia premosaica, y en el Libro del Exodo hasta el Deuteronomio, que se refiere al período mosaico. Estos relatos duplicados son los siguientes:

[11] Steinmueller, J. E.: "Primitive Hebrew religion", ibíd., 1179 ss.

[12] "The Origin and Growth of Religion", Nueva York, 1931; "Studies in Comparative Religion", I, "Primitive Religion" (St. Louis, 1939).

[13] "Einleitung, etc.", 113.

Relatos duplicados en las secciones narrativas [14]

I) doble relato de la creación: *Gén.* 1, 1—2, 4a (P) y 2, 4b-25 (J);
II) triple referencia de incidentes desagradables de algunas esposas de los patriarcas: Sara en Egipto, *Gén.* 12, 10-20 (J), Sara en Gerara, 20, 1-10 (E), y Rebeca en Gerara, 26, 7-11 (J);
III) doble relación de la alianza de Dios con Abraham: *Gén.* 15 (J más E) y 17 (P);
IV) doble expulsión de Agar: *Gén.* 16, 4-16 (J más P) y 21, 9-21 (E);
V) doble alianza con Abimelec: de Abraham (*Gén.* 21, 22-34) (J m. E) y de Isaac, *Gén.* 26, 26-33 (J);
VI) doble denominación de Bersabee: por Abraham en *Gén.* 21, 31 (J) y por Isaac en 26, 33 (J);
VII) diversos nombres de las mujeres de Esaú: *Gén.* 26, 34 (P), 28, 9 (P), y 36, 2 (P);
VIII) doble consagración de Betel por Jacob: *Gén.* 28, 19 (J m. R [15]) y 35, 15 (P);
IX) los dos viajes de los hermanos de José: *Gén.* 42 (E m. J) y 43—44 (J m. E);
X) doble llamamiento de Moisés: *Ex.* 3, 1—14, 17 (J m. E m. R) y 6, 2 ss. (P);
XI) doble narración del paso del mar Rojo: *Ex.* 13, 17 ss. (E) y 18, 14 (E);
XII) doble informe sobre el maná y las codornices: *Ex.* 16 (P m. J?, m. R) y *Núm.* 11 (E m. J);
XIII) doble fluencia milagrosa del agua de la roca de Horeb: *Ex.* 17, 1-7 (P m. J m. E) y *Núm.* 20, 1-13 (P m. E).

Relatos duplicados en la sección legislativa [16]

I) hay una doble versión del Decálogo: *Ex.* 20, 1-17 (E) y *Deut.* 5, 6-18 (D^2);
II) se inculca por seis veces la observancia del sábado: *Ex.* 20, 8-11 (E), 23, 13 (Código de la Alianza), 31, 12-17 (P^s), 35, 2 ss. (P^s), *Lev.* 23, 3 (P) y 26, 2 (P^h);
III) las tres grandes Festividades, i. e., de la Pascua, Pentecostés y Tabernáculo, se mencionan conjuntamente cinco veces: *Ex.* 23, 14-17 (R?), 34, 18-23 (J), *Lev.* 23, 4-44 (P y P^h m. R), *Núm.* 28, 16 ss. (P^h) y *Deut.* (D m. R);

[14] El encabezamiento de estas secciones según los documentos J D E P está tomado de la obra de * Steuernagel, C.: "Lehrbuch der Einleitung in d. A.T.".

[15] Esto es, *redactor*.

[16] El encabezamiento de estas secciones por documentos está tomado de * Kautzch-* Bertholet: "Die Heilige Schrift, etc.", I (4ª ed., Tubinga, 1922).

IV) la Fiesta de la Pascua se cita siete veces: *Ex.* 12 (P^{g} m. $P^{sl, 2}$ m. JE m. JE^{s} m. P), 23, 15 (R?), 34, 18 (J), *Lev.* 23, 5 (P), *Núm.* 9, 1-14 (P^{s}), 28, 16-25 (P^{s}), y *Deut.* 16, 1-8 (D m. R);

V) cuatro veces se habla de la Fiesta de los Tabernáculos: *Ex.* 23, 16 (R?), 34, 22 (J), *Lev.* 23, 33-43 (P m. P^{h}) y *Núm.* 29, 12-38 (P^{s});

VI) el día de la Expiación se describe dos veces: *Lev.* 16 (P m. $P^{2, s}$) y 23, 26-32 (P);

VII) alude tres veces a los Diezmos: *Lev.* 27, 30-32 (P^{s}) y *Deut.* 14, 22-29 (D) y 26, 12-15 (D);

VIII) dos veces se hace la distinción entre animales puros e impuros: *Lev.* 11, 1-47 ($P^{rl, 2}$, m. P^{h}?) y *Deut.* 14, 3-20 (D^{r});

IX) con frecuencia se habla de los pecados de impureza: *Lev.* 18, 6-18 (P^{h}), 20, 10-21 (P^{h}), *Ex.* 22, 18 (Código de la Alianza), *Lev.* 18, 23 (P^{h}), 25, 15 ss. (P^{h}) y *Ex.* 22, 15 ss. (Código de la Alianza);

X) tres veces se describen las ciudades de asilo: *Núm.* 35, 9-15 (P^{g}), *Deut.* 4, 41-43 (R) y 19, 7-13 (D m. R).

Añaden a esto los racionalistas que en los libros del Pentateuco existen también relatos *dobles refundidos* o narraciones mixtas.

Ejemplos de narraciones mixtas

I) el ejemplo clásico, comúnmente citado por los racionalistas, es el relato del Diluvio (*Gén.* 6, 5—9, 17). Según una de las versiones (*Gén.* 6, 19 s. = P) debía entrar en el arca solamente una pareja de cada especie animal; pero según la otra (7, 2 s. = J) siete y siete de los animales puros y dos y dos de los impuros; de uno de los pasajes se deduce que el Diluvio duró 61 días, 40 días y 40 noches (*Gén.* 7, 4. 12. 17 = J) más otros 21 días después que Noé salió del arca (8, 6-12 = J); del otro se colige que duró un año de 365 días (*Gén.* 7, 11. 24; 8, 3b-4. 4 = P);

II) creen los racionalistas que la historia de José, *Gén.* 37 ss., procede de los documentos J y E;

III) la descripción de las plagas de Egipto (*Ex.* 7—9) emana de tres documentos distintos: uno, en *Ex.* 7, 9b-13, m. 8, 1-3. 11b-15 m. 9, 8-12 = P^{g}; otro, en *Ex.* 7, 14-18 m. 8, 16-28 m. 9, 1-7 = J; un tercero, en *Ex.* 9, 21-23 = E.

Criterio católico acerca de los relatos dobles.

Tanto la escuela conservadora como la criticista discrepan en la apreciación de los *relatos dobles*. Afirman los hipercríticos que abundan las repeticiones en el Pentateuco y aseguran, según hemos visto, que dichos pasajes pertenecen a documentos distintos.

Así, por ejemplo, * Steuernagel,[17] en su afán de mantener los postulados racionalistas, cambia de fuentes seis veces en otros tantos versículos del *Exodo,* 7, 20-25 (20a = P, 20b = E; 21a = J; 21b. 22 = P; 23 = E; 24. 25 = J).

A mayor abundamiento, dan por sentado que los Redactores (R) o Compiladores hicieron una amalgama de textos de muy distinta procedencia.

Inspiración. No repugna al dogma de la inspiración aceptar la existencia de varias versiones sobre un mismo tema, aun en el caso de que todas ellas procedan de un mismo autor, siempre que no se contradigan entre sí ni en lo esencial ni en lo accidental (ex. gr., el doble relato de la Creación en *Gén.* 1, 1—2, 4a y 2, 4b-24; la doble versión del Decálogo, en *Ex.* 20, 1-17 y *Deut.* 5, 6-18). Ni es opuesto a la doctrina de la inspiración afirmar que los Escritores Sagrados refundieron varios pasajes, con tal de que no exista contradicción entre ellos (ex. gr., S. Lc. utiliza el Evangelio de S. Marcos).[18] Pero es erróneo defender tales repeticiones, cuando ello equivale a admitir que el hagiógrafo no escribió historia [19] sino una mera ficción histórica.[20]

Principios generales literarios. Aun dando por bueno la existencia de relatos dobles auténticos, deben tenerse presentes las siguientes normas.[21]

En primer lugar, el *recurso de la figura de repetición,* tan poco frecuente entre los escritores modernos, estaba muy en boga entre los semitas. Como la historia de los orientales (como la de todos los pueblos primitivos) debía, en parte, trasmitirse oralmente, la repetición era un factor importante para ayuda de la memoria. Los semitas se valieron del paralelismo, que consiste en expresar la misma idea con distintos sinónimos. A veces son necesarias esas repeticiones, por la mayor frecuencia de las oraciones coordinadas (heb. conj. *wau* e. d., *y)* que de las subordinadas (cfr. ex. gr. el prólogo del Evangelio de S. Juan, eslabonado mediante la copulativa "y"). La misma psicología de las lenguas nos brinda soluciones a este problema.[22] Por otra parte, *tampoco satisface* la teoría de los "redactores o compiladores sucesivos". Los hipercríticos intentan hacernos creer que varios redactores se empeñaron en conservar mecánicamente detalles nimios de las fuentes,

17 "Lehrbuch der Einleitung, etc.", 147.
18 Bea, A.: "De Pentateucho, etc.", 64.
19 Steinmueller, J. E.: "Some Problems, etc.", 24 ss.
20 Cf. Steinmueller, J. E.: *ibíd.*, 206 ss.
21 Lusseau-Collomb: "Manuel, etc.", II (5ª ed., París, 1934), 75.
22 Bea, A.: "De Pentateucho, etc.", 67.

y que, posteriormente, los compiladores, ganosos de producir una obra literaria, atribuyeron sin escrúpulo a Moisés trabajos previamente elaborados.

Aplicación de estos principios a algunos textos. Los racionalistas han exagerado en demasía el *número de pasajes dobles, en la sección histórica.* Solamente cuando se haya demostrado que esos relatos dobles tratan de un solo y mismo hecho, podrá hablarse de verdaderas narraciones dobles. Esto nos autoriza a descartar como relatos dobles muchos de los tenidos como tales por los racionalistas: los incidentes desagradables de Sara en Egipto *(Gén.* 12, 10-19) y en Gerara (20, 1-18) y de Rebeca en Gerara (26, 7-11) son tres episodios diferentes; la fuga de Agar por los malos tratos de su dueña Sara *(Gén.* 16, 4-16) y la expulsión de Agar por Abraham a instancias de su esposa *(Gén.* 21, 9-21) son dos hechos diversos; las alianzas del Señor con Abraham *(Gén.* 15-17) y de Abraham e Isaac con Abimelec *(Gén.* 21, 22-34 y 26, 26-33) son casos distintos; los dos informes sobre el maná y las codornices *(Ex.* 16 y *Núm.* 11) y la doble fluencia milagrosa del agua de la roca *(Ex.* 17, 1-7 y *Núm.* 20, 1-13) son en realidad dos lances dispares, etc.[23]

No debe considerarse el relato del Diluvio como una refundición de otros dos. *Gén.* 6, 19 indica solamente que había que introducir en el Arca *dos* animales, a saber, macho y hembra; pero no determina *el número de parejas,* detalle que leemos en *Gén.* 7, 2 ss. Ni existe discrepancia entre *Gén.* 7, 12 (i. e., la lluvia que cayó durante cuarenta días con sus noches) y *Gén.* 7, 24, en que se afirma que "se alzaron las aguas por cima de la tierra por espacio de 150 días, no que lloviera durante 150 días arreo" (Vulg.). Aun dando de barato que la historia del Diluvio fuera un relato doble, bastaría cotejar la narración bíblica con la babilónica de Berosso (trasmitida por Eusebio en *Chron.* I, 3) o con el texto cuneiforme del poema de Gilgamesh, para comprobar la inconsistencia de semejante hipótesis. No solamente concuerdan el texto babilónico y la Biblia en lo substancial, sino aun en detalles minuciosos.[24] Con todo, a nadie se le ocurre derivar la narración babilónica de fuentes distintas.

No hay por qué negar la existencia de repeticiones en la sección legislativa del Pentateuco; pero ha de saberse que estas promulgaciones jurídicas no siguen un orden lógico o sistemático, sino más bien una distribución cronológica, adaptada a circuns-

[23] San Mateo y San Marcos cuentan en sus Evangelios dos multiplicaciones del pan y los peces.

[24] Steinmueller, J. E.: "Some problems, etc.", 103 a 111.

tancias históricas concretas.[25] La ley fundamental del Pentateuco era el Decálogo, confiado a Moisés en el Sinaí *(Ex.* 20), ley obligatoria para todos los tiempos. Con ella se entregó al pueblo otra ley más detallada, que ya en parte observaron sus antepasados (cfr. Código de Hammurabi); diósele el nombre de *Código de la Alianza (Ex.* 20, 22—23. 33), que fué el arranque de toda futura legislación civil.

Por lo que respecta al culto y a la observancia religiosa, era este Código una norma que todos debían acatar, norma que se dió a los sacerdotes y jueces como *Legislación sacerdotal* (que los racionalistas llaman P). Dicha legislación se contiene singularmente en el libro del Levítico; por este motivo se habla, en él sobre todo, de los levitas y de los jueces. No debe considerarse esta "legislación sacerdotal" como un código completo, sino más bien como complemento y apéndice de otras leyes.

Finalmente, al terminarse los cuarenta años de peregrinación por el desierto, Moisés reitera la Ley (la legislación deuteronómica) al pueblo, en el país de Moab, introduciendo ciertas modificaciones, dictadas unas por la experiencia y anticipando otras a las necesidades del futuro: de ellas son las relativas a los sacrificios de animales *(Deut.* 12, 1-28), a las festividades (16, 1-17), a las ofrendas de las primicias del ganado (15, 19-23), a las ciudades de asilo (19, 1-13). Más tarde insistió porfiadamente Moisés en las leyes concernientes a la idolatría (12, 39—13, 18) y al culto en las alturas (16, 21), por el riesgo inminente que corrían los hebreos de perder su fe y su moral, durante la ocupación de la tierra prometida. Todo este centón legislativo, verdadero testamento de un gran Caudillo a punto de muerte (después de haber conducido a su gente cuarenta años por la estepa), se endereza al pueblo a guisa de exhortación paternal.

De ahí que su contenido y su estilo difieran de la "legislación sacerdotal".

2) *Léxico y estilo.*

1) La escuela racionalista se obstina en afirmar que no existe uniformidad en el vocabulario del Pentateuco, arguyendo que la diferencia lexicográfica acusa diferencia documental. A su juicio, determinadas palabras, frases e ideas son privativas de cada fuente documental; y, al clasificarlas, se transparenta esta diversidad de documentos.

[25] Bea, A.: "De Pentateucho", 69 s.

Examinemos algunos de los sinónimos más comúnmente alegados en pro de esta teoría:

Dios = Yahveh (J) y Elohim (E o P); *Yo* = 'ani (P, excepto *Gén.* 23, 4) y 'anoki (preferido en J y E); *esclava* = shiphchah (J) y 'amah (E); *monte del Decálogo* = Sinaí (J y P) y Horeb (E y D); *Patriarca* = Israel (J) y Jacob (E); *suegro de Moisés* = Raguel (J) y Jetró (E); *habitantes de la tierra* = canaanitas (J) y amoritas (E); *engendró* = jalad (J) y holid (P); *macho y hembra* = zakar uneqebhah (P) e ish weishto (J); *tierra, región* = 'adamah (J) y 'herets (E y P), etc.

En el *relato duplicado* de la Creación *Gén.* 1, 1-2, 4a (P) y 2, 4b-25 (J), los racionalistas destacan las siguientes diferencias lexicológicas: *creó* (hebr. bara) en P; *hizo* o *formó* (hebr. 'asah o jatsar) en J; *ganado doméstico* (hebr. chajjath, haarets) en P y *bestias salvajes* (hebr. chajjath hassadeh) en J.

En la *versión doble* del Diluvio, distinguen dos documentos: *destruir* (hebr. hishchith) en P y *destruir* (hebr. machah) en J; *toda carne* (hebr. kol-basar) en P y *aquello que existe* (hebr. jequm) en J.

II) Pretenden también hallar varios *arameísmos* en el Pentateuco. Dando por sentado que los hebreos entraron en contacto con los arameos en el destierro, se hace proceder dichos arameísmos del documento P.

III) Los hipercríticos hacen igualmente hincapié en las diferencias estilísticas de los cuatro documentos. J describe los hechos con soltura y sencillez; su estilo es poético y narrativo; pero su teología es la más primitiva de todas las fuentes y su concepto de Dios claramente antropomórfico (ex. gr., la manifestación de Dios en forma humana). Centra todo su interés en el reino sur de Judá, con Hebrón como santuario judío.

E es una breve narración, con un sentido teológico más exquisito que J, aunque no libre y horro de antropomorfismos, que se revelan especialmente en su gusto por los sueños y las visiones. Simpatiza con el reino septentrional de Israel, y con sus santuarios en Efraim, descritos minuciosa y reiteradamente.

En el documento D predomina el estilo parenético, redundante y declamatorio. Abundan en él los discursos prolijos y doctrinales: teológicamente es monoteísta. En esa fuente bebieron Jeremías y Ezequiel.

Nota distintiva de P es la rigidez formalista de su estilo severo. Tiene preferencia por las leyes ceremoniales, ex. gr., la institución del sábado, el rito pascual, la ceremonia de la circuncisión, etc.;

prodiga las estadísticas de personas y fechas, como la edad de los patriarcas, la fecha del Diluvio, las dimensiones del arca y del Tabernáculo, etc.; propende además a la simetría y repetición de frases hechas, cuando describe acontecimientos semejantes (por ej. al hablar de la Creación, "y Dios dijo", "y Dios vió que era bueno") y a la enumeración reiterada de genealogías y de plagas; emplea el mismo encabezamiento para todas las estirpes genealógicas (ex. gr., "éstas son las generaciones de"). Las secciones narrativas son de un estilo seco y esquemático.

El punto de vista de P es también característico, pues sus ideas de Dios son monoteístas y trascendentes.

Criterio católico respecto al léxico y al estilo.

1) Una acertada atribución de palabras y frases a cada uno de los documentos, como específicas y propias, presupone un conocimiento perfecto de la evolución dialectal del cananeo y de la lengua hebrea. Pero acontece que del hebreo (lenguaje) no conocemos ni su origen ni su evolución;[26] de ahí que sea ardua y difícil empresa la de fijar con exactitud y precisión qué palabras, sinónimos y frases dominaban en cada época. Por ejemplo, el pronombre personal de primera persona *'ani,* que, en sentir de los hipercríticos, es propio de P (el último de los cuatro documentos, obra escrita durante o después del destierro), alterna indistintamente con el sinónimo *'anoki,* en la leyenda de Daniel según las inscripciones de Ras Shamra (s. XVI o XIV a.J.C.);[27] es de notar que dicha leyenda precedió o fué coetánea de los tiempos mosaicos. Amén de esto, habrá de pensar el exegeta en la posibilidad de que los sucesivos autores inspirados pudieron dejarse influir por los arcaísmos de los documentos antiguos o traducir ciertas palabras y formas de expresión por otras más modernas; esta posibilidad viene a empecer aún más el análisis atinado y preciso de la progresiva evolución del vocabulario en los libros del Viejo Testamento.

Después de aducir los principios generales, podríamos llegar a una argumentación apodíctica si demostráramos la posibilidad de nuevas interpretaciones de las palabras citadas por los racionalistas y la necesidad en que se ven éstos de forzar el texto, para armonizarlo con sus prejuicios.

Examinemos algunos casos: las palabras con que se designa a la

[26] Steinmueller, J. E.: "Introducción General, etc.", 152.
[27] Bea, A.: "Ras Shamra und das Alte Testament", en *Biblica,* XIX (1939), 444.

"esclava" no son propiamente sinónimos: *shiphchah* (J) significa *sierva*, en general, y suele emplearse en la frase "siervos y siervas"; en tanto que *'amah* (E) es un término jurídico equivalente a *concubina;* de donde se deduce que el simple uso de una palabra por otra no denota diversidad de fuentes; Abigail en su conversación con David (1 *Sam.* 25), se da a sí misma las denominaciones de *shiphchah* (27, 41) y de *'amah* (v. 24 s., 31, 41); del mismo modo Rut se llama a sí misma *shiphchah (Rut* 2, 13) y *'amah* (3, 9) de Booz. Los racionalistas asignan *Gén.* 20, 1-18 a E; pero del versículo 14 hacen simple glosa, por la única razón de que aparece la palabra *shiphchah,* y derivan de E, *Gén.* 30, 1-8: ahora bien, *'amah* leemos en el v. 3; y *shiphchah,* en 4 y 7, versículos que, a juicio de los hipercríticos, pertenecen a J.

Tampoco Sinaí (J y P) y Horeb (E y D) son sinónimos propios. Parece que Horeb es palabra madianita, en tanto que Sinaí procede de la tierra de Canaán. El Deuteronomio rehuye el empleo del nombre Sinaí, por su homonimia con el dios lunar, Sin.

Es igualmente infundada la distinción entre Jacob (E) e Israel (J). Existe conexión innegable entre los versículos 8 y 9 de *Gén.* 48, porque son pregunta y respuesta. Ahora bien, los racionalistas endosan estos dos versículos al E; pero acaece que en el v. 8 se lee la palabra Israel y Elohim en el 9. Ocurre la misma repetición de "Israel y Elohim" en 48, 11. 21. Es totalmente arbitrario pensar que alguien sustituyó en estos perícopes Israel por Jacob, hipótesis fraguada simplemente para salvar ideas preconcebidas. En realidad, el hagiógrafo emplea la palabra Israel, cuando habla del patriarca como padre de la nación judía, y Jacob, cuando trata de su vida y de sus manifestaciones psíquicas.[28]

No hay por qué imputar a documentos distintos los nombres de Raguel (J) y Jetro (E), puesto que el primero parece ser el nombre propio y el segundo es un título de tratamiento, semejante a "Excelencia".

No son el mismo pueblo[29] los canaanitas (J) y los amoritas (E), aunque se nos presenten ambos como los primitivos pobladores de Palestina.

Ni hay tampoco razón para atribuir *jalad* (engendró) a J y *holid* (forma hífil del mismo verbo hebreo) a P, pues la primera forma aparece en *Deut.* 32, 18, y la segunda en *Deut.* 4, 25 y 28, 41; el uso de ambas formas verbales no significa que sean dos

28 Heinisch, P.: "Das Buch Genesis", 17.
29 Steinmueller, J. E.: "Introducción, etc.", 404 s.

las fuentes documentales. Si excluyéramos las listas de pueblos en que aparecen estas palabras, e. gr., la lista de los descendientes de Caín en *Gén.* 4, 18 s. y la tabla de las naciones en *Gén.* 10, 8 ss. (J): la lista de los setitas en *Gén.* 5, 3 ss. y la de los semitas en *Gén.* 11, 11 ss. (P) y las no características de alguno de los documentos, y si elimináramos todas las llamadas glosas que, dicen, se insertaron en algunos pasajes, pocos materiales quedarían a los racionalistas para defender su posición: p. ej., *Gén.* 6, 10 y *Lev.* 25, 45 *(holid)* y *Gén.* 4, 18 *(jalad)*. Menguadas premisas para conclusiones irrefragables.[30]

La expresión *zakar uneqebhah* (P) significa "varón y hembra" (macho y hembra) y expresa simplemente diferencia sexual, mientras que *ish weishto* (J) significa "marido y mujer" (esto es, la unión conyugal de ambos sexos): luego, no son expresiones sinónimas, ni arguyen diversidad documental. Las añagazas de los criticistas se ponen de manifiesto al comentar el relato del Diluvio, cuando hacen de *Gén.* 7, 3a, 9 (con *zakar uneqebhah)* simple glosa embutida en J.

Del somero análisis que acabamos de hacer se desprende qué frágil argumento es el de los cambios lingüísticos, cuando se intenta presentar como verdad inconcusa la hipótesis de las fuentes documentales, forjada a capricho por la mente.

II) No es indicio de que las fuentes sean de época tardía el que haya arameísmos en el Pentateuco: desde tiempo inmemorial mediaron estrechas relaciones entre hebreos y arameos (cfr. v. gr., *Gén.* 31, 47; *Jueces* 3, 8 ss.; I *Sam.* 14, 47; II *Sam.* 8, 3 ss.; 10, 6; III *Reg.* 20, 34; IV *Reg.* 18, 26). Añádase a esto que, según el exegeta semítico * Kautzsch,[31] solamente 23 arameísmos se registran en el Pentateuco, número muy inferior al de los restantes libros del A.T.; y de estos 23, la mayoría tiene raíces semíticas comunes y por tanto no hay por qué derivarlas del idioma arameo.

III) Debe procederse con cautela al clasificar el Pentateuco, fundándose únicamente en su estilo en diversas fuentes documentales.[32] Es necesario tener en cuenta muchos factores antes de dar por definitiva la explicación de los racionalistas. Todos convienen en que son muy diversos los elementos que forman la urdimbre del Pentateuco: narraciones, genealogías, leyes, exhortaciones, etc. Esta variedad coarta la iniciativa del escritor sagrado. Un jurista moderno ha de cambiar de estilo y formas de

[30] Heinisch, P.: "Das Buch Genesis", 19 s.
[31] "Die Aramäismen im Alten Testament" (Halle, 1902), 99 ss.
[32] Heinisch, P.: "Das Buch Genesis", 21 s., 41 s.

expresión según redacte una minuta, un discurso forense o un artículo periodístico que verse sobre temas ajenos a su profesión. No solamente influye en el escritor la naturaleza del asunto, sino también su propia sensibilidad y la idiosincrasia del auditorio y del destinatario; tal se echa de ver en las Epístolas de S. Pablo y en los discursos y cartas de Cicerón. De la misma manera pudo Moisés variar de estilo, según hiciera historia, legislara, o arengara al pueblo. Si limitáramos a una sola forma estilística la de cada autor, los exegetas modernos deberían lógicamente negar la paternidad literaria de Menexenos a Platón, la de Agesilaos a Xenofonte, el Diálogo a Tácito, y "De Mundo" a Apuleyo.[33]

A mayor abundamiento, ha de saberse que no pueden aplicarse libremente nuestros métodos occidentales de crítica literaria a las obras de la literatura oriental.

El estilo semita, distinto del occidental, tiende a la repetición de fórmulas estereotipadas en lances parecidos; y aun dentro del mismo episodio suele valerse de diversas expresiones idiomáticas. A ningún racionalista le pasa por las mientes dividir en documentos principales y secundarios el Código de Hammurabi (h. 2000 a.J.C.) ni la tableta XI del poema de Gilgamesh (s. VII a.J.C.), aunque haya en ellos identidad de fórmulas estilísticas. No todo el Pentateuco fué escrito en la misma época, pues, ex. gr., entre el Exodo y el Deuteronomio mediaron cuarenta años y muchos de sus pasajes se basan en apuntes o notas refundidos, que luego fueron resumidos o ampliados. Moisés, en la composición del Génesis, valióse de tradiciones populares, fielmente conservadas en algunas tribus. Esas tradiciones explican la rica variedad de retratos con que caracteriza a los Patriarcas.

Así, por ejemplo, descríbese a Abraham como opulento y poderoso; a Isaac, como lleno de mansedumbre; a Jacob, probado por el sufrimiento; y a José, el traicionado. No es fácil tarea expresar características tan divergentes en unidad de estilo. Muchos pasajes se explican por la diferente psicología de los orientales. Aun podemos aducir otra razón del abigarramiento estilístico: que pudo valerse Moisés de un amanuense, como hizo Jeremías con Baruc.

Los hipercríticos, que tienen como versiones paralelas las J y E, alegan que es difícil percibir diferencia documental en los pasajes en que no aparece el nombre de Dios; pero cuando el nombre de Elohim se registra antes de *Ex.* 3, entonces sostienen que se trata del documento E, a menos que tenga peculiaridades

[33] Bea, A.: "Der heutige Stand, etc.", 193.

de P. Las peculiaridades estilísticas del Deuteronomio pueden explicarse por la naturaleza misma del libro. No es una ley promulgada en tiempo del rey Josías, sino una repetición e inculcación solemne de leyes dadas tiempo atrás por Moisés, reiteración hecha en momento solemne, poco antes de la muerte del gran Caudillo y de la entrada del pueblo en la tierra de promisión, tras duras y largas experiencias en el peregrinar por la estepa. El Deuteronomio tiene el carácter de discurso jurídico al pueblo, razón por la cual su estilo es oratorio y parenético.

Según los racionalistas, el *Priesterkodex* comprende secciones narrativas y jurídicas. Amén de esto, nada es de extrañar que, tanto las narraciones del Génesis, como cualesquiera otros relatos, se nos antojen enigma indescifrable, bien si se los fragmenta en menudas piezas, bien si de simples elementos dispares yuxtapuestos se intenta formar un conjunto trabado.

El solo hecho de que *Gén.* 23, 1-20 (i. e. la compra realizada por Abraham a Efrom) contenga los términos técnicos y jurídicos del contrato no es parte a atribuir a P. Los miles de tablillas asiriobabilónicas de tipo contractual, pertenecientes a los más diversos tiempos, prueban que esas fórmulas no son patrimonio ni de una época ni de un pueblo. En las secciones legislativas ascritas a P (e. gr., *Ex.* 25—31; 34, 29—40, 36; *Lev.; Núm.* 1—10), el estilo y la terminología se adaptan a la idiosincrasia de los destinatarios (i. e., a los sacerdotes y jueces que eran personas versadas en sus deberes profesionales); a eso se debe la presencia de expresiones técnico-jurídicas y de fórmulas sagradas en el Código de Hammurabi, y en la estela de Marsella, que trata de las leyes sacrificales de Cartago (c. 300 a.J.C.).[34]

3) *Los nombres de Dios.*

Aun cuando la cuestión del uso de los nombres divinos pertenece a la criteriología lingüística, debemos consagrarle especial atención, por su importancia básica en la hipótesis documental.

Son varios los nombres que a Dios se aplican en el Pentateuco: Yahveh (Señor), Elohim (Dios), El'eljon (Altísimo), El-shaddai (Omnipotente).

Diversos comentaristas han calculado el número de veces que se lee en las Escrituras los nombres divinos de Yahveh y Elohim. A. Bea [35] nos presenta la estadística siguiente:

34 Bea, A.: "De Pentateucho", 56.
35 "De Pentateucho", 38.

	YAHVEH	ELOHIM	YAHVEH-ELOHIM
Génesis . . .	143	165	20
Éxodo . . .	394	56	—
Levítico . .	310	—	—
Números . .	387	10	—
Deuteronomio .	547	8	—
Total	1.781	239	20

De este cuadro se desprende que Génesis (incluídos *Exodo*, 1, 1—6, 2, esto es, cincuenta y cinco capítulos con 173 citas del nombre Yahveh y 211 de Elohim)[36] diverge de los otros libros del Pentateuco. En *Ex.* 24, 12, se inicia la parte legislativo-litúrgica y desde este momento es más raro el uso del apelativo Elohim.

En el Génesis se acusa cierta regularidad en la distribución de los nombres de Dios:[37]

	YAHVEH	ELOHIM	YAHVEH-ELOHIM	EXPLICACIÓN
1, 1—2, 4a		usado		
2, 4b—3, 24			usado	pero en 3, 1-5, la serpiente dice Elohim.
4, 25 s.	usado	usado		Set dice Elohim, Enos, Yahveh.
6—7	usado	usado		Yahveh en 6, 5—8 y 7, 1-5; Elohim en 6, 9—13. 18—22.
10—16	36 veces	nunca		
20—22		prevalece		pero en 22, 14, Yahveh jire, i. e., Moriah.
30—33		prevalece		
35		prevalece		
40, 1—45, 28	nunca	18 veces		
40, 1—50, 25	veces	predomina		pero en 48, 18, Yahveh en la bendición de Jacob.

Por el cuadro que antecede podemos percatarnos de que en el Génesis alternan todos los nombres de Dios. Ahora se plantea esta cuestión: ¿por qué en el libro del Génesis se da una distri-

[36] Goettsberger, J.: "Einleitung, etc.", 39.

[37] Cf. Bea, A.: "De Pentateucho", 38; Goettsberger, J.: "Einleitung, etc.", 36, n. 2.

bución equitativa de todas esas denominaciones divinas y en los otros cuatro libros predomina el nombre de Yahveh?

Antaño, los exegetas de la escuela crítica fundaban primariamente su teoría documental en el diverso empleo de los apelativos divinos.

Pero los modernos racionalistas han limitado la fuerza probatoria de este fenómeno, reduciéndolo a uno de tantos argumentos de la tan manida teoría documental.[38]

Una explicación del uso de los nombres divinos.

Los ortodoxos protestantes, los judíos y los católicos han presentado muchas objeciones a este argumento de la escuela crítica.

Versión de los LXX. * Dahse,[39] * Redpath,[40] * Wiener,[41] Hober,[42] etc., defienden que estos dos nombres divinos, tal como se leen en el texto masorético, no deben apreciarse como originales, sino que deben preferirse otros textos, especialmente el de los LXX.

La mayor parte de los comentaristas convienen en que difieren grandemente los textos griego y hebreo en la alternancia de los nombres divinos y en que la versión de los LXX no los conservó fielmente.

Debe tenerse por principio que el texto masorético nos da la forma más primitiva y que el Pentateuco samaritano concuerda generalmente con el texto masorético actual. Y solamente debe aceptarse el testimonio de los LXX en aquellos casos especiales en que la crítica textual demuestra que su lectura es la original.[43]

Yahveh y Exodo 3, 6. 14 y 6, 3. Hay quienes, con Hummelauer,[44] Grimmelsman,[45] etc., porfían que el apelativo Yahveh era desconocido antes del período mosaico y que su aparición en el libro del Génesis obedece a una sustitución posterior. Otros,

38 * Eissfeldt, O.: "Einleitung, etc.", 202 s.

39 * Dahse, J.: "Textkritische Materialien zur Hexateuchfrage" (Giessen, 1912).

40 * Redpath, H. M.: "Modern Criticism and Genesis" (Londres, 1905).

41 * Wiener, H. M.: "Notes on Hebrew Religion" (Londres, 1907); Id.: "Essays in Pentateuchal Criticism" (Oberlin, 1909); Id.: "Pentateuchal Studies" (Oberlin, 1912); Id.: "The Origin of the Pentateuch" (2ª ed., Oberlin, 1912); Id.: "The Date of the Exodus" (Oberlin, 1916); Id.: "The Religion of Moses" (Oberlin, 1919).

42 Hoberg, G.: "Die Genesis", XXVI.

43 Goettsberger, J.: "Einleitung, etc.", 33 ss.; Bea, A.: "De Pentateucho", 39-45.

44 "Commentarius in Genesim", 6 s.

45 "The Book of Exodus", 40 s.

como Goettsberger,[46] son de parecer que la palabra Yahveh fué revelada por el mismo Dios a Moisés, palabra que deriva de Jahu (nombre antes conocido), como Abraham deriva de Abram. Según Hetzenauer,[47] Bea,[48] etc., Dios no reveló propiamente a Moisés el nombre Yahveh, que en el período premosaico *(Ex.* 6, 20; *Núm.* 26, 59; tal vez también en los documentos cuneiformes) formaba ya parte de nombres propios, aunque de su entera significación no se percataron los patriarcas Abraham, Isaac y Jacob.

Pero, como ha podido comprobarse, ninguno de los preopinantes pensó en que el cambio de los nombres divinos revelara diferencia documental.

Normas generales. No se aplican a Dios los diversos apelativos según un criterio rígido e inflexible. Basta cotejar cuidadosamente el texto hebreo del Pentateuco con las varias traducciones de los pasajes paralelos de los libros históricos del A.T., y de los salmos yahvísticos con los eloísticos. Hay ciertas expresiones estereotipadas en todos los idiomas, que en forma alguna pueden tenerse por barrunte de diversidad de procedencias. De esas expresiones *standard* hay muchas en el Pentateuco. Por ejemplo, "hombres de Dios" en vez de "profeta" *(Deut.* 33, 1), "vara de Dios" *(Ex.* 4, 20; 17, 9), "el dedo de Dios" *(Ex.* 31, 18), "ver a Dios" *(Gén.* 32, 30), "la montaña de Dios" por "el monte Sinaí" *(Ex.* 3, 1; 4, 27; 18, 5, etc.; excepto *Núm.* 10, 33), "invocar el nombre de Yahveh", "el Dios de mi padre", "el Dios de Abraham". Cuando es asunto de leyes y sacrificios, óptase por la denominación de Yahveh (según se advierte en Exodo, Levítico y Números), porque Yahveh es el Dios de la revelación, el Dios de Israel, que legisla para su pueblo.[49]

El pueblo israelita llamaba a Dios, Elohim, cuando trataba con los demás pueblos; y de igual modo Jacob, al hablar con sus mujeres, que no eran aún monoteístas *(Gén.* 31, 5 ss.; 19; 35, 4). Asimismo los no israelitas dábanle el nombre de Elohim. Quizá por eso se prefiere el nombre Elohim en la conversación entre el diablo y Eva *(Gén.* 3, 1 ss.) y en la historia de José, que se desarrolla en la tierra pagana del Egipto. Y cuando algún no israelita nombra a Yahveh, hácelo siempre en señal de máxima estima y reverencia (ex. gr. Laban al criado de Abraham en *Gén.* 24, 31 y a Jacob en *Gén.* 30, 27; Abimelec a Isaac en *Gén.* 26,

46 "Einleitung, etc.", 38.
47 "Theol. Bibl.", I, 376.
48 "De Pentateucho", 44 ss.
49 Höpfl, H.: "Introductionis, etc.", II, 53.

18).[50] Cabe la posibilidad de que Moisés recogiera esas tradiciones orales y escritas, conservadas por los descendientes de Jacob en Egipto. Hubo tribus en las que privó (según se observa en el Génesis) el apelativo Elohim; en otras el de Yahveh o Jahu. Moisés conservó intactas esas tradiciones o las adaptó a su fin religioso.

Conclusión.

Los rasgos característicos de nuestro Pentateuco actual (i. e., relatos duplicados, diferencias de léxico y de estilo, alternancia en el uso de los nombres divinos) reflejan las peculiaridades literarias del libro, peculiaridades que aposta los racionalistas exageran, llegando a contradicciones flagrantes en el resultado de sus análisis. Pero su mayor engaño estriba en que no han sabido atisbar, entre la diversidad de forma y de contenido, la rígida unidad de intención y de tendencia que predomina en todo el Pentateuco.

d) Argumentos arqueológicos e históricos de los racionalistas

Los racionalistas, amén de las pruebas literario-filosóficas contra la autenticidad del Pentateuco, tratan de esgrimir otras de naturaleza históricoarqueológica; del mismo Pentateuco, del Código deuteronómico y del Código sacerdotal se deduciría que el Pentateuco se escribió en época posterior a Moisés.

1) *El Pentateuco.*

El propio libro del Pentateuco encierra serias objeciones contra su genuinidad mosaica. Son principalmente, anacronismos, datos geográficos y detalles sobre determinadas personas.

1) *Anacronismos.* El anacronismo consiste en desplazar de su época y ambiente, los acontecimientos, las personas, el lenguaje. Como tales anacronismos suelen citarse los siguientes: *Gén.* 12, 6 y 3, 7, etc., dice que "los cananeos vivían en aquellas tierras por aquel tiempo" (i. e., el de Abraham), y presupone que habían sido ya arrojados de su país cuando se escribían estos versículos. *Gén.* 12, 8 llama a la ciudad de Luza "Betel", nombre que no recibió hasta época posterior a Moisés (Cfr. *Jos.* 18, 13; *Jud.* 1, 23). *Gén.* 13, 18 y 23, 2 habla de Hebrón, que recibió tal vez su nombre de los descendientes de Caleb (Cfr. I *Parl.* 2, 42);

[50] Heinisch, P.: "Das Buch Genesis", 16.

pero en tiempo de Moisés llamábase Quyriat-Arbá (Cfr. *Josué* 14, 15; 15, 13 ss.; *Jud.* 1, 10). *Gén.* 14, 14 y *Deut.* 34, 1 mencionan la ciudad de Dan, que en tiempo de Moisés tenía el nombre de Lésem (Cfr. *Josué* 19, 47) o Lais (Cfr. *Jud.* 18, 29). *Gén.* 36, 31 da una lista de los reyes de Edom "antes de que reinase un monarca en los hijos de Israel", advertencia que supone que esta lista es del tiempo de los reyes de Israel; Adad (mencionado en *Gén.* 36, 36) era ciertamente contemporáneo de Salomón (Cfr. 3 *Reg.* 11, 14). *Gén.* 40, 15 sugiere que José "fué furtivamente arrebatado de la tierra de los hebreos", afirmación que insinúa que los hebreos formaban ya una nación, cuando poco antes eran simples patriarcados, con Abraham, Isaac, Jacob y José.

Ex. 16, 35 habla del tiempo en que cesó el maná, hecho ocurrido después de la muerte de Moisés (Cfr. *Jos.* 5, 12).

Lev. 18, 24-28 presupone que los cananeos fueron expulsados de su tierra por su inmoralidad, caso que se brindaba a los hebreos a guisa de advertencia.

Núm. 14, 45 y *Deut.* 1, 44 hablan de Horma, nombre que se le dió en la época de los Jueces (Cfr. *Jud.* 1, 17). *Núm.* 21, 14 s. alude al Libro de las Guerras de Yahveh, obra posterior al período mosaico.

Deut. 2, 12, presupone que los israelitas habían ya tomado posesión de la tierra prometida. *Deut.* 3, 11, da las dimensiones de la cama de hierro del rey Og, curiosidad que sólo pudo interesar a las generaciones de época posterior. En *Deut.* 3, 14 se habla de las aldeas de Yair, así llamadas "hasta el día de hoy" (cfr. asimismo 10, 8), siendo así que Yair vivió, al parecer, en el tiempo de los Jueces (Cfr. *Jud.* 10, 3 s.). *Deut.* 17, 14-20 legisla sobre la elección del rey, cuando hay visos de que esa ley no se conoció hasta Samuel (Cfr. 1 *Sam.* 10, 25).

II) *Datos geográficos.* De la topografía descrita en el Pentateuco deducen los racionalistas que su autor o redactor, residía en la Cisjordania (Palestina O.), mientras que Moisés estuvo en contacto únicamente con las tierras al S. y al E. de Canaán. Por consiguiente, continúan, no pueden ser de Moisés las secciones que tales datos facilitan.

Se describe la *Palestina Oriental* o Trasjordania como la región "allende el Jordán" (hebr., *eber haijarden*). De ella forman parte la ciudad de Atad (*Gén.* 50, 10), las llanuras de Moab (Cfr. *Núm.* 22, 1), el territorio de dos tribus y media (*Núm.* 32, 32; 34, 15), las ciudades de refugio (*Núm.* 35, 14), y los

emplazamientos que se citan en el discurso de Moisés *(Deut.* 1, 1. 5; 3, 8, y 4, 46 ss., al narrar la derrota de los dos reyes amoritas).

Se designa el *Sur,* como "hacia el Negeb" (i. e., hacia el desierto de Bersabee). Cfr. *Gén.* 13, 14 (de Abraham), *Ex.* 26, 18 y 36, 23 (sobre la orientación del Tabernáculo), *Ex.* 27, 9 y 38, 9 (alude a las cortinas del atrio), *Ex.* 40, 22 (en que se habla del candelabro), *Núm.* 35, 5 (de las ciudades levíticas). Pero el Negeb estaba al Norte para quien, como Moisés, peregrinara por el desierto.

El *Oeste* se identifica con la "dirección del mar", e. gr., en *Gén.* 12, 8 (de Bethel), *Gén.* 13, 14 (de Abraham), *Ex.* 26, 22 y 36, 27 (del Tabernáculo), etc. Difícilmente se concibe que Moisés, en el desierto, situara el Mediterráneo al Oeste.

III) *Datos personales.* No parecen compadecerse con la paternidad literaria de Moisés las numerosas relaciones en tercera persona [51] y las varias apreciaciones que se emiten sobre Moisés mismo. En *Ex.* 11, 3; *Núm.* 12, 13; *Deut.* 34, 10-12, el escritor elogia tanto a Moisés que se nos hace incomprensible que el propio Caudillo israelita escribiera de sí tales encomios.

Opinión católica sobre las dificultades del Pentateuco.

I) Los exegetas católicos contemporáneos confiesan que hay en el Pentateuco actual varios anacronismos, aunque no tantos en número como pretenden los racionalistas. Siempre que estos incisos resulten difíciles de atribuir a la época mosaica, habremos de tenerlos por anacrónicos.

Los comentaristas católicos, al analizar estos pasajes disputados, nos dan normas que llegan a precisar el número límite de esos anacronismos. Una vez rebatidas las objeciones racionalistas, llégase a la conclusión de que los anacronismos son pocos y no tan ligados al contexto, que hayan de considerarse necesariamente como partes del texto original. Esas interpolaciones, introducidas en el texto primitivo, consisten, bien en adiciones posteriores a la muerte de Moisés (debidas a otro autor inspirado o insertas en el texto como glosas y explicaciones), bien en traducciones al lenguaje nuevo de palabras y expresiones del antiguo.

II) La expresión "allende el Jordán" equivalía probablemente entre los habitantes de la región oeste del Jordán (i. e., de Ca-

51 * Steuernagel, C.: "Lehrbuch, etc.", p. 124, excluye la autenticidad mosaica, por el uso de la tercera persona.

naán) a "región oriental del Jordán" o Palestina del Este. Los Patriarcas la habrían adoptado y trasmitido a sus descendientes. Moisés y sus coetáneos, que vivían en la Trasjordania, emplearon también esta misma expresión de "Palestina Occidental": p. ej., en *Núm.* 32, 19, que precisa con toda claridad la distinción entre Palestina del E. y del O.; y en *Deut.* 3, 20. 25, y 11, 30.

Las expresiones estereotipadas "hacia el Negeb", por el cardinal Sur y "hacia el mar", por el Oeste, son también términos técnicos, que proceden de los cananeos y que de ellos tomaron los Patriarcas y sus descendientes; de ese modo quedaron incorporadas al lenguaje familiar y corriente.

III) Ni es parte a rechazar la paternidad mosaica del Pentateuco que haya secciones escritas en tercera persona, pues si César en su "Guerra de las Galias" y Jenofonte en su "Anabasis" pudieron servirse de ese recurso literario, ¿por qué negárselo a Moisés?

Deut. 34, 10-12, no ofrece dificultad crítica, ya que comúnmente se han atribuído a otro autor los versículos relativos a la muerte de Moisés. Aun cuando *Ex.* 11, 3 y *Núm.* 12, 3 abogan por la autenticidad mosaica, con todo podrían considerarse impunemente como glosas, pues constituyen parte insignificante del texto.

2) *El Código deuteronómico.*

Bibliografía. — Euringer, S.: "Der Streit um das Deuteronomium", en B.Z.F., IV, 8 (Münster, 1911); Id.: "Die ägyptischen und keilschriftlichen Analogien zum Funde des Codex Helciae (IV Reg. y 2 Cron. 34)", en B.Z., IX (1911), 230-243, 337-349; X (1912), 13-23, 225-237; * Löhr: "Das Deuteronomium" (Berlín, 1925); * Steuernagel, C.: "Die Entstehung des deuter Gesetzes" (Halle, 1896); * Welch, A. C.: "The Code of Deuteronomy, a New Theory of its Origin" (Edimburgo, 1924); * Wiener, H. M.: "The Main Problem of Deuteronomy" (Oberlin, 1920).

Distinguen los racionalistas varias colecciones jurídicas en el Pentateuco, y de ellas deducen los diversos estadios de la evolución religiosa del pueblo hebreo. Atribuyen *Ex.* 34, 28 al documento yahvístico y aseveran que éste, conocido como decálogo primitivo o decálogo ritual, es el código escrito más antiguo de Israel.[52] Al documento eloístico pertenece, según ellos, el Código

[52] Los ritos religiosos a que se alude en *Ex.* 34, 26 ("no cocerás el cabrito en la leche de su madre") se leen en las inscripciones de Ras Shamra (s. XVI a XIV a.J.C.), siglos antes del llamado código yahvístico. Cf. Casey, A.: "Non coques hædum in lacte matris suæ", en V.D., XVI (1936), 142-148, 174, 183.

de la Alianza contenido en *Ex.* 20, 22—23, 33. El Código deuteronómico *(Deut.* 12—26) es de época de Josías y responde al espíritu de Amós, Oseas e Isaías, y representa un tipo de legislación más avanzado que el de los documentos J y E. Finalmente, el Código sacerdotal, la Ley de Santidad *(Lev.* 17—26) y otras varias leyes son fruto de un culto y una religión muy evolucionados; promulgólas Esdras, que las importó de Babilonia después del destierro. Estaban inspiradas en los principios mosaicos, mas no eran obra de Moisés.

I) *Código legal de Josías* (4 *Reg.* 22, 3—23, 24; 2 *Parl.* 34, 3—35, 19). En el año décimo octavo de Josías, rey de Judá (623 a.J.C.) "el Libro de la Ley" fué hallado en el Templo por Helcías, Sumo Sacerdote (4 *Reg.* 22, 3-8). Safán, el secretario, llevólo ante el rey y lo leyó en su presencia (vv. 9 ss.; 2 *Parl.* 34, 18). Produjo esta lectura tan honda impresión en el ánimo real que mandó consultar a la profetisa Juldá (4 *Reg.* 22, 11-20). Acto seguido, aquel religioso monarca ordenó leer en público "todas las palabras del Libro de la Alianza" y todo el pueblo asintió al pacto (vv. 23, 1-3). Luego, mandó abolir la idolatría, destruir los "lugares altos" y restaurar el verdadero culto del Señor (vv. 4-24).

La escuela racionalista, desde * Wette (1805) afirma de consuno que aquel libro era el Deuteronomio,[53] frente a la escuela tradicional que sostiene que era todo el Pentateuco.[54]

II) ¿Tratábase únicamente del Deuteronomio? Aunque Josías inició la reforma religiosa en los años 8 y 12 de su reinado (2 *Parl.* 34, 3-7), sin embargo el hallazgo del "libro de la Ley de Yahveh dada por medio de Moisés" se realizó en el año dieciocho, en que completó su reforma religiosa (vv. 8 ss., 14 ss.). El contenido de esta legislación puede entresacarse de la misma historia de Josías:

(1) Se le llama "el libro de la Alianza" (4 *Reg.* 23, 2 s. 21; *Ex.* 20—23, recibe el mismo nombre en *Ex.* 24, 7, y se dice que el libro del *Deut.* contiene el pacto de Yahveh con su pueblo en Moab, cfr. *Deut.* 29, 1).

(2) Josías prohibió la idolatría (4 *Reg.* 23, 4 ss. = *Ex.* 23, 24 y 34, 13; *Núm.* 33, 52; *Deut.* 7 y 13). Para llevar esto a efecto tomó las siguientes medidas prácticas: abolió (3) el culto de los astros (4 *Reg.*

[53] Entre los Padres que sustentan esta opinión podemos mencionar a S. Jerónimo, S. Juan Crisóstomo, S. Atanasio, Procopio de Gaza, y entre los exegetas católicos modernos, Gigot, Hudal, Lusseau-Collomb, * Sanda, Vetter, Zschokke-Döller, etc.

[54] Bea, Goettsberger, Hoberg, Höpfl, Kegel.

23, 4 ss. 11 = *Deut.* 17, 2—7), (4) el culto de Moloch por el sacrificio de los niños (4 *Reg.* 23, 10 = *Deut.* 12, 31 y 18, 10, en que se hace mención del sacrificio humano por el fuego; *Lev.* 18, 21 y 20, 2—5, en que se trata del culto de Moloch sin aludir al fuego), (5) los lugares altos (4 *Reg.* 23. 5. 8. 13. 15 = *Núm.* 33, 52, en que se lee la misma palabra hebrea *bamah;* en *Deut.* 12, 2 falta esta palabra técnica [55]); (6) la prostitución religiosa o las hieródulas (4 *Reg.* 23, 7 = *Deut.* 23, 17 ss.); y (7) dictó varias normas a los sacerdotes (4 *Reg.* 23, 8 ss. = *Deut.* 18, 6—8).

(8) Fueron destruídos los altares locales a Yahveh en las provincias, y todos sus sacerdotes trasladados a la capital, instaurando de este modo la centralización del culto (4 *Reg.* 23, 8 ss. = *Deut.* 12 y 16; Cfr. *Ex.* 20, 24-26 y *Lev.* 17, 1-7).

(9) Josías apeló explícitamente al "libro de la alianza" para la celebración de la Pascua; pero las leyes que regulaban esta fiesta pueden leerse en *Ex.* 12 (Cfr. también 23, 15; 34, 18); *Lev.* 23, 4-8; *Núm.* 28, 16-25 (Cfr. también 9, 1 ss.; *Deut.* 16, 1-8). Si el fin de la reforma fué realzar el esplendor de la Pascua en Jerusalem (4 *Reg.* 23, 23), entonces *Deut.* 16, constituiría la norma básica.

(10) El libro impresionó profundamente al monarca por los duros castigos con que se amenaza a los violadores de la ley (4 *Reg.* 22, 11. 13. 16. 19). Dichos castigos se mencionan en *Lev.* 26, 14 ss. (al fin de las revelaciones sinaíticas) y *Deut.* 11, 13 ss. y 28, 15 ss. (en la tierra de Moab). Pero por la identidad de ciertos términos en *Deuteronomio* y 4 *Reyes* (ex. gr., hebr., *qelalah,* y *shammah,* que faltan en el Levítico), esos castigos deben de proceder del libro de Deuteronomio.[56]

Del minucioso análisis del investigador Goettsberger se desprende que los párrafos (1), (2) y (9) son comunes al Deuteronomio y a otros libros del Pentateuco; los (4) y (5) están descritos con mayor detalle fuera del Deuteronomio; los (8) y (10), en el Deuteronomio; y los (3), (6) y (7) se registran únicamente en este último libro.

De toda esta discusión podemos concluir que el libro hallado en el templo era, por lo menos, el Deuteronomio, aunque quizá circuló con el nombre de Pentateuco. Pero como la reforma de Josías abarca una legislación mucho más amplia que la contenida en el Deuteronomio, parece deducirse que el libro descubierto fuera toda la Ley de Moisés, es decir, todo el Pentateuco.

III) *Procedencia del libro.* Dos opiniones dividen a los racionalistas por lo que se reduce a la fecha de composición del Có-

[55] Debe advertirse que este término técnico *bamah* aparece con frecuencia en *Levítico,* pero nunca en *Deuteronomio* en el sentido literal.

[56] Goettsberger, J.: "Einleitung, etc.", 83-85; también Gigot, F. E.: "Special Introduction", 122.

digo deuteronómico (D^1 o *Deuteronomio* 12—26): * Reuss, * Graf, * Kuenen, * Wellhausen, * Dillmann, * Stade, * Cornill, * Holzinger, * Erbt, * Pfeiffer (?), etc., afirman que este Código fué escrito poco antes de su descubrimiento, y que, por un piadoso fraude, fué promulgado como Ley de Moisés.

Replican los exegetas católicos que esa hipótesis carece de fundamento histórico, pues no se concibe por qué el partido reformista habría esperado tanto tiempo —esto es, hasta el año dieciocho del religioso monarca, que había iniciado su reforma en los años ocho y doce de su reinado (2 *Parl.* 34, 3-7).[57]

Otros, como * Kittel, * Smithe-Rothstein, * Driver, * Sellin, * Steuernagel, * König, etc., suponen que el Código es algo más antiguo, tal vez de la época del rey Manasés (698-643 a.J.C.) o quizá del rey Ezequías (727-699 a.J.C.)[58] y que estuvo oculto o perdido hasta el tiempo de Josías.

Los comentaristas católicos declaran que esta segunda opinión es insostenible por diversas razones.

Primeramente, son muchos los pasajes en los libros históricos del A.T., que prueban que mucho antes de Josías eran conocidas las leyes del Deuteronomio.

Rechazar por una parte con los racionalistas esos incisos, pretextando que son glosas o adiciones de los copistas, y afirmar por otra que las leyes deuteronómicas eran desconocidas antes del rey Josías, es un círculo vicioso.

El rey Ezequías destruyó los lugares altos, "según había el Señor mandado a Moisés" e intentó restringir el culto religioso a la ciudad de Jerusalem; con lo que demostró conocer las leyes que regulan la centralización del culto en el templo (4 *Reg.* 18, 4 ss. 22 = *Deut.* 12). El rey Amasías (797-779 a.J.C.) ejecutó a los asesinos de su padre, "mas a los hijos de los asesinos no hizo morir, de acuerdo con lo escrito en el libro de la Ley de Moisés" (4 *Reg.* 14, 5 s. = *Deut.* 24, 16). Según los racionalistas, el rey Manasés, abuelo de Josías, introdujo el culto astral (4 *Reg.* 21, 3. 5), prohibido en *Deut.* 17, 2-7; pero esto no es cierto, ya que

57 * Steuernagel, C.: "Lehrbuch, etc.", 191.

58 * Naville, E., etc.: "The Archeology of the O.T." (Londres, 1912), y "La découverte de la loi sous le roi Josias" (París, 1910), trata de probar (tomando la analogía de la costumbre egipcia de soterrar documentos a la base del templo) que el rey Salomón depositó una copia del Deuteronomio en los cimientos del templo hebreo; pero no es verosímil que la restauración llevada a cabo por Josías, afectara a los mismos fundamentos; por otra parte, 2 *Parl.* 34, 14, insinúa que el libro se halló en la tesorería del templo (Cfr. Euringer, S.: "Der Streit, etc.", 28-32).

uno de los motivos de la deportación de las diez tribus a Asiria (722 a.J.C.; cfr. 4 *Reg.* 17, 16) fué precisamente el culto de los astros.

A mayor abundamiento, si se data el Deuteronomio del tiempo de Josías o de época posterior, muchas de sus perícopes resultan completamente ininteligibles. Así, por ejemplo, *Deut.* 33, dice que Moisés bendijo a las doce tribus; ahora bien, diez de esas tribus habían sido deportadas a Asiria (722 a.J.C.) cien años antes de la reforma de Josías; en *Deut.* 12, se ordena la centralización del culto, pero sin precisar el lugar del mismo: "...el lugar que Yahveh, Dios vuestro, escogiera de entre todas vuestras tribus" *(Deut.* 12, 5). ¿No podría esperarse de un autor inspirado, del siglo séptimo antes de la era cristiana, que escribe cien años después de la desaparición de las diez tribus y trescientos después de la construcción del templo de Salomón, que fijara con mayor precisión el lugar del culto, singularmente si ese autor era un sacerdote?

Ordénase en el libro la exterminación de los cananeos *(Deut.* 7, 1 s.; 20, 17) y de los amalecitas *(Deut.* 25, 17-19), que infundían gran pavor al pueblo judío *(Deut.* 7, 17 s.); pero ni unos ni otros vivían en la tierra prometida en el siglo séptimo, salvo tal vez grupos aislados, que por su misma insignificancia no podían preocupar al pueblo escogido; a quienes en verdad temían, en época de Josías y después de él, fué a los asirios. Finalmente, si el Deuteronomio había sido elaborado por los sacerdotes de Jerusalem, no se entiende por qué concedieron derechos y privilegios tan singulares a los sacerdotes y levitas que residían fuera de la Ciudad Santa *(Deut.* 18, 6-8; cfr. también 4 *Reg.* 23, 8 s.).[59]

En segundo lugar, demuéstrase, por las circunstancias que rodearon el hallazgo del libro en tiempo de Josías, que la posición de los criticistas es insostenible. El Sumo Sacerdote Helcías inmediatamente reconoció en él el "libro de la Ley" (hebr. *sepher-hattorah*). Este vocablo "la Ley" *(hattorah)* fué un término técnico empleado cien años antes por Oseas *(Os.* 8, 1. 12), el último de los profetas de Israel y aun mucho antes, en el reinado Josafat (873-849 a.J.C.: 2 *Parl.* 17, 7-9). No pueden aducirse argumentos convincentes que demuestren que el Sacerdote Helcías o alguno de sus inmediatos predecesores urdieran la Ley y la presentaran al monarca a guisa de Ley mosaica. Declaró el rey que sus mayores habían observado ya las prescripciones de

59 Höpfl, H.: "Introductionis, etc.", 30 ss.

aquel libro; de esta observación y de la orden que dió de consultar a la profetisa Juldá se desprende que en su concepto la Ley era muy antigua y que por eso la aceptaba incondicionalmente. Tampoco el pueblo dudó de su autoridad ni de su autenticidad, sino que acató sumiso todas sus prescripciones, aún las más rigurosas; no manifestó espíritu de oposición ni de rebeldía, cuando tan difícil habría sido coartar su libertad con imposiciones de un Código espurio y de dudosa fuerza legal.[60]

En tercer lugar, se deduce de las condiciones de vida imperantes en el Reino del Sur, seiscientos años de Cristo, que era fácil empresa escamotear la Ley mosaica. El Rey Manasés, que gobernó durante 55 años, abolió toda la reforma religiosa de su progenitor Ezequías, reintrodujo y practicó el culto idolátrico y persiguió cruelmente y asesinó al pueblo inocente (4 *Reg.* 21, 1-18; 2 *Paral.* 33, 1-20). El rey Amón, su sucesor, y padre de Josías, se condujo de la misma manera (4 *Reg.* 21, 19-26; 2 *Parl.* 33, 21-25). Parece por eso muy verosímil, que Manasés, en su empeño de instaurar el culto de los asirios, intentara destruir todas las copias del Libro de Moisés (en que se condenaba severamente la impiedad y la idolatría); pero los fieles sacerdotes de Yahveh pudieron ocultar un ejemplar dentro de los muros del templo. Olvidáronse de él por algunos años, hasta que casualmente fué hallado en la restauración del templo por Josías.

3) *Código sacerdotal.*

Bibliografía. — * Kegel, M.: "Die Kultursreformation des Esra" (Gütersloh, 1921).

Pretenden los racionalistas que el Levítico y ciertos pasajes del Exodo y de los Números nos brindan el tipo de legislación más avanzada. En ellos se leen normas más depuradas y precisas acerca del lugar del culto,[61] de los sacrificios, fiestas, impuestos del templo y jerarquía sacerdotal (compuesta ahora del Sumo Sacerdote, de los sacerdotes y levitas), y una mayor especificación de sus derechos y deberes.[62] No parece verosímil, continúan los criticistas, que los profetas Ageo, Zacarías y Malaquías, posteriores al destierro, tuvieran noticia del código de la ley; el profeta Ezequiel en su programa legislativo para la reconstrucción futura del Estado judío, presuponía el Código deuteronómico, pero ape-

[60] Bea, A.: "De Pentateucho", 86 s.
[61] Steinmueller, J. E.: "Introducción, etc.", 311-313.
[62] *Id.*, 338-340.

nas aludía al *Priesterkodex;* en cambio, Jeremías, profeta postexílico, que conocía la legislación deuteronómica, ignoraba en absoluto el Código sacerdotal. Téngase presente que cuando los racionalistas aquilatan mejor sus palabras, distinguen entre el *Código de Santidad (Lev.* 17—26) y el *Código sacerdotal.*

I) *Código legal de Esdras.* Con razón afirma la escuela criticista que el Código legal de Esdras desempeñó un papel decisivo en la reconstrucción del Estado judío después del destierro. Esdras, sacerdote y escriba (1 *Esdr.* 7, 5 s.) entró en Jerusalem el año séptimo del rey persa Artajerjes (458 a.J.C., cfr. 1 *Esdr.* 7, 1. 7. 14). Al llegar Nehemías el año 20 del mismo rey (445-44 a.J.C., cfr. 2 *Esdr.* 2, 1),[63] tomó Esdras "el libro de la Ley de Moisés" y lo leyó ante la asamblea del pueblo. Acto seguido, el pueblo juró observar esa misma ley (2 *Esdr.* 10, 29 ss.).

II) *Contenido del Código de Esdras.* No concuerdan los racionalistas respecto del contenido de este Código legal de Esdras. Suponen unos que era un libro distinto del Pentateuco; otros, que todo el Levítico o únicamente el Código de Santidad; y aun hay quienes afirman que se trata del Código deuteronómico.

Crítica. Parece más acertado creer que el Código legal de Esdras contenía todo el Pentateuco, según afirma la escuela tradicional. Esto se desprende del relato mismo de la reforma de Esdras, que contenía las siguientes normas:

(1) 2 *Esdr.* 8, 14-18 ordena que se celebre la Fiesta de los Tabernáculos (Cfr. *Lev.* 23, 33-44; *Núm.* 29, 12 ss.; *Deut.* 16, 13, 15; el Levítico solamente prescribe que se acumulen ramas para la celebración de la Fiesta; y (2) 2 *Esdr.* 8, 18 refiere que durante esa fiesta se hizo la lectura de los libros de la Ley (Cfr. *Deut.* 10, 10-13).

(3) En 2 *Esdr.* 9, 1 ss., se manda que el vigésimo cuarto día del mes séptimo (Tishri) se observe un riguroso ayuno; de él no se habla en la Ley mosaica, pues se había aplazado a una fecha posterior, como preparación a la renovación de la Alianza.

(4) 2 *Esdr.* 10, 30 prohibe los matrimonios con los extranjeros (Cfr. *Ex.* 34, 16; *Deut.* 7, 3). 2 *Esdr.* 13, 1-3 reitera esta misma prohibición, y sin duda se relaciona con *Deut.* 23, 3-7.

(5) 2 *Esdr.* 10, 31a, habla del descanso sabático, prescripción muy frecuente en todo el Pentateuco; pero la prohibición de comerciar con los no judíos (Cfr. 2 *Esdr.* 13, 15—21) no se funda en ley alguna, aunque quizá en *Amós* 8, 5 se trata de una restricción similar.

63 Gratuitamente afirman algunos racionalistas que Esdras arribó a Jerusalem después de Nehemías y que la narración que trata de la llegada de Esdras, con el libro de la Ley, difícilmente puede tenerse por verdadera (cfr. * Pfeiffer, R.: "Introduction, etc.", 256.

(6) 2 *Esdr.* 10, 31b hace mención del Sábado y del año séptimo, en que no debe recogerse la cosecha (Cf. *Ex.* 23, 1 Os.; *Lev.* 25, 2-7) y en el que estaba prohibida la exacción de las deudas (Cf. *Deut.* 15, 1-11).

(7) 2 *Esdr.* 10, 32 impone el tributo de 1/3 de *shekel* para el sostenimiento del templo (Cf. *Ex.* 30, 13, que exigía 11/2 *shekel;* esta diferencia arancelaria se explica por la diferencia ponderal de la moneda antes y después del destierro). El impuesto del templo (Cfr. 2 *Esdr.* 10, 33) se destinaba "a los panes de la proposición" (Cfr. *Lev.* 24, 5 s.), a los sacrificios diarios *(Núm.* 28, 3-8), para los del Sábado *(Núm.* 28, 9 s.), los del novilunio *(Núm.* 28, 11-14; 29, 6), los de las fiestas fijas *(Núm.* 28—29), a los sacrificios llamados santos *(Lev.* 21—22; 22, 2) y para las ofrendas por los pecados *(Lev.* 4, 13 ss.).

(8) 2 *Esdr.* 10, 34 (cfr. también 2 *Esdr.* 13, 31) habla de las suertes que debían echarse entre los sacerdotes y el pueblo para proveer de combustible al altar. Las palabras "como está escrito en la Ley de Moisés" aluden a *Lev.* 6, 12 s., donde se habla de la madera como combustible; pero la entrega de ella, que en un principio pudo ser voluntaria, con el correr de los tiempos se convirtió en una obligación legal.

(9) 2 *Esdr.* 10, 35 ss. trata de las primicias de la tierra y de los árboles (Cf. *Ex.* 23, 19a; 34, 26), del primogénito de los hombres y de las bestias (Cfr. *Núm.* 18, 15-18), de las primicias para los sacerdotes *(Núm.* 15, 19—21; 18, 8-12; *Deut.* 18, 4; 26, 2). Debían entregarse estas ofrendas a los levitas que cuidaban de los almacenes del templo, forma nueva de entrega, que es una adición a la Ley primitiva, los diezmos para los levitas *(Núm.* 18, 25; también *Deut.* 14, 28 s.) y sus diezmos de los diezmos *(Núm.* 18, 26). No se habla en el Pentateuco de la cuestación de estos diezmos por los levitas y un sacerdote.[64]

El minucioso análisis precedente del doctor Goettsberger demuestra hasta la evidencia que ni el Código deuteronómico ni el sacerdotal (o de Santidad) fueron la única base de la reforma de Esdras, que fundamentó su legislación en todo el Pentateuco. Y las pocas normas prácticas, de nuevo cuño, debieron derivar también de la Ley mosaica.

La vida de la comunidad judía, rota por el destierro de Babilonia, exigía un rehacimiento. Por eso, el nuevo jefe espiritual, Esdras, propuso un código legal que les era familiar y harto conocido.

El pueblo confesó que había violado sus leyes y juró ahora observarlas con fidelidad. Para ellos el "libro de la Ley de Moisés" (Cf. 2 *Esdr.* 8, 1. 14; 10, 29) significaba no solamente una colección impregnada del espíritu mosaico sino una norma de vida formulada por el propio Moisés.

[64] Goettsberger, J.: "Einleitung, etc.", 88 ss.

Art. 3. Conclusión [65]

a) *Moisés escritor.* Moisés fué escogido por el Dios Todopoderoso para ser el fundador y legislador de la teocracia del A. Testamento. El gran Caudillo propuso en su obra (el Pentateuco) describir los aconteceres desde la creación del mundo hasta el período mosaico.

Dios preparó con singular empeño a este gran gobernante hebreo para aquella misión trascendental. Aunque nacido en Egipto durante la legislación antijudía, fué salvado providencialmente y disfrutó de la protección personal de la princesa egipcia. En la corte real recibió Moisés la educación más exquisita y estuvo en contacto con toda la sabiduría de los egipcios *(Act.* 7, 21). Los documentos revelan a todas luces que la cultura y civilización egipcias habían alcanzado un nivel muy elevado antes del siglo XV (a.C.), época en que vivió Moisés.[66] Estos datos, unidos a los escritos y a los sistemas alfabéticos descubiertos en el Próximo Oriente, demuestran que Israel, en tiempo de Moisés, no era necesariamente "un pueblo inculto", y que Moisés y otros de sus correligionarios pudieron conocer el arte de la escritura. Los modernos racionalistas, a despecho de su silencio, no niegan esta posibilidad.

b) *Moisés redactor.* Los exegetas de la escuela tradicional admiten comúnmente que Moisés se valió de documentos orales y escritos al redactar el Pentateuco. Para el libro del Génesis se sirvió de varias tradiciones antiguas, orales en su mayor parte, y fielmente conservadas por algunas tribus. Esto explicará las variantes en el vocabulario y en los nombres divinos, pues en ocasiones pudo Moisés haber refundido tradiciones dispersas que sobre un mismo hecho existieran. Es asimismo probable que Moisés empleara documentos para las secciones legislativas de su obra. Por lo que atañe a la legislación moral, civil y criminal, hizo uso de la terminología jurídica y de fórmulas comunes a otros códigos semíticos; pero en las leyes litúrgicas y levíticas (que los racionalistas denominan P), propias de los hebreos, se revela Moisés legislador original.

c) *Moisés autor.* Pero Moisés no se reducía a simple coleccionador de documentos escritos. Era un autor inspirado. En el

65 Bea, A.: "De Pentateucho", 105 a 115.

66 Muchos comentaristas datan la actividad mosaica del s. XIII antes de la era cristiana. Steinmueller, J. E.: "Some Problems, etc.", 149 ss.

Génesis, dispuso los documentos según un orden cronológico y genealógico. En cambio, en el Exodo y los Números seleccionó, según los dictados de su experiencia propia, aquellos documentos que mejor reflejaran la predilección del Señor por el pueblo de Israel. En ciertas secciones narrativas de estos dos libros conservó el vocabulario y el estilo de las fuentes antiguas, que habían servido para la composición del Génesis (y que los racionalistas señalan con las siglas J y E): pero él bosquejó esos libros y plasmó en ellos su propia personalidad. Los hipercríticos dan a este esquema la letra P. Con la misma letra designan la legislación sacerdotal, obra exclusiva de Moisés, destinada a los levitas, a los cuales incumbía hacer del pueblo una nación santa.

Moisés escribió el Deuteronomio poco antes de su muerte. Es como el testamento ético-religioso, dedicado a su pueblo; de ahí el carácter exhortatorio y práctico, impregnado de paternal ternura hacia sus correligionarios. A esto se debe que su estilo difiera del de los demás libros.

d) *Vicisitudes del Pentateuco después de Moisés.* En todo tiempo se tuvo en gran veneración el Pentateuco mosaico. Los otros libros del A. Testamento apelan a su inspiración y autoridad canónica. Los samaritanos de los siglos v y IV antes de Cristo le concedían autoridad perentoria; y hacia el 230 antes de Jesucristo los judíos alejandrinos los tradujeron al griego.[67] La tradición judía y la cristiana afirman de consuno la genuinidad mosaica del mismo. Aunque el texto actual del Pentateuco es substancialmente el que escribió Moisés, con todo, se introdujeron algunas modificaciones[68] al trasmitir el texto antes y después de la cautividad de Babilonia.

Esas adiciones se introdujeron en el Pentateuco (después de la muerte de Moisés) por algún autor inspirado, como Samuel; o fueron insertadas a modo de glosas o explicaciones. Además, la propia evolución del idioma hebreo obligó a que vocablos antiguos se tradujeran por otros más modernos; exigencia impuesta especialmente por las secciones legislativas, que fueron la norma constante de la vida y costumbres de Israel. Existen, finalmente, lecturas defectuosas del Pentateuco que deben atribuirse a errores de los copistas. Pero tales defectos, que son de poca monta, en nada afectaron, merced a la Divina Providencia, al dogma y a la moral.

67 Steinmueller, J. E.: "Introducción, etc.", 68 s., 71 s., 88 s.

68 Butin, R : "Revision of the hebrew text of the Pentateuch", en *St. Louis Proceedings* (1937), 16 a 28.

Apenas si los racionalistas reconocen en el Pentateuco la mano de Moisés, el gran legislador hebreo y el fundador de la teocracia del A. Testamento.

Deber es de la crítica textual científica, estudiar, ponderar y examinar separadamente cada uno de los pasajes litigiosos, mejor que forzarlos mecánica y rígidamente con el propósito de encajarlos en una categoría determinada, sin pruebas objetivas, y explicar cómo llegaron a su forma actual.

Resumiendo: en lugar de negar arbitrariamente el valor de la tradición, deberían los criticistas pugnar por investigar el origen, la trasmisión y el estado actual del texto. Del estudio concienzudo de estos problemas saltará la chispa que los ilumine.[69]

69 Goettsberger, J.: "Einleitung, etc.", 112 ss.

II. El Libro de Josué

Bibliografía. — a) COMENTARIOS CATÓLICOS: Schulz, A.: en "Die Heilige Schrift des Alten Testamentes" (1924); Fernández, A.: en "Cursus Scripturæ Sacræ" (1938).

b) NO CATÓLICOS: Steuernagel, C.: en "Handkommentar zum Alten Testament" (2ª ed., 1923); Garstang, J.: "Joshua Judges" (Londres, 1937); Noth, M.: en "Handbuch zum Alten Testament" (1938).

ESTUDIOS ESPECIALES: Abel, F. M.: "La question gabaonite et l'Onomasticon", en R.B., XL (1934), 347-373; * Burney, O. F.: "Israel's Settlement in Canaan", en "The Schweich Lectures 1917" (Londres, 1918); * Dhorme, P.: "Les nouvelles tablettes d'el-Amarna", en R.B., XXXIII (1924), 5-32; Fernández, A.: "Aspecto moral de la conquista de Canaán", en *Biblica,* III (1922), 145-164; Idem: "Crítica históricoliteraria de Jos. 3,1-5,1", en *Biblica,* XII (1931), 93-98; Idem: "El límite septentrional de Benjamín", en *Biblica,* XIII (1932), 49-60; Idem: "Los límites de Efraín y Manasés", en *Biblica,* XIV (1933), 22-40; Idem: "El Herem bíblico", en *Biblica,* V (1924), 2-25; * Knudtzon, J. A.: "Die El-Amarna-Tafeln" (2 vols., Leipzig, 1915); * Margolis, M. L.: "The Book of Joshua in Greek", Partes I-III (Nueva York, 1931); Miketta, K.: "Die Amarnazeit. Palästina und Ägypten in der Zeit israelitischer Wanderung und Siedlung", en B.Z.F., I, 10 (1908); Pretzl, O.: "Die griechischen Handschriftengruppen im Buche Josue untersucht nach ihrer Eigenart und ihrem Verhältnis Zueinander", en *Biblica,* IX (1928), 377-427; Savignac, R.: "La conquête de Jericho", en R.B., VII (1910), 36-53; Steinmueller, J. E.: "Some Problems of the Old Testament" (Milwaukee, 1936), 17-21, 140-153, 215 s.; Tonneau, R.: "Le sacrifice de Josué sur le mont Ebal", en R.B., XXXV (1926), 98-109; Tricot, A.: "La prise d'Aï", en *Biblica,* III (1922), 273-300; Wiesmann, H.: "Israels Einzug in Kanaan", en *Biblica,* XI (1930), 216-230; XII (1931), 90-92.

Argumento y división. El Libro de Josué es la historia de la ocupación de la Tierra Santa por los israelitas a las órdenes de Josué,[1] sucesor de Moisés. En él se describe la toma de posesión de la tierra de Canaán según las promesas divinas y su reparto entre las diversas tribus.

Consta el libro de tres partes:

PARTE I: *Conquista de Canaán* (1—12).
- a) Introducción: nombramiento de Josué (1, 1-9).
- b) Preparativos para cruzar el Jordán (1, 10—2, 24).
- c) Paso del Jordán (3, 1—4, 25).

[1] Josué *(Vulg.)* o Jesús (los LXX *Jeshu'a)* es una forma abreviada de Jehoshu'a (M. T.); era hijo de Nun *(Vulg.,* M. T.; pero los LXX escriben Nave).

d) En el collado Guilgal (5, 1-16).
e) Conquista de Jericó y de Hai (6, 1—8, 29).
f) El altar sobre la montaña de Ebal (8, 30-35).
g) Astucia de los gabaonitas (9, 1-27).
h) Conquista del sur de Canaán (10, 1-43).
i) Id. del norte de Canaán (11, 1-15).
j) Fin de la historia de la conquista (11, 16—12, 24).

PARTE II: *Asentamiento de las tribus* (13—21).
a) Introducción: Dios manda a Josué que reparta la tierra (13, 1-17).
b) Tierras de las tribus de allende el Jordán (13, 8-21).
c) Tierras de las tribus de aquende el Jordán (de Judá y José en Gálgala y de las demás tribus en Siló, 14, 1—19, 51).
d) Ciudades de asilo (20, 1-9).
e) Ciudades levíticas (21, 1-43).

PARTE III: *Regreso de las tribus trasjordánicas a su territorio; y despedida y muerte de Josué* (22—24).
a) Retorno de dos tribus y media (22, 1-34).
b) Despedida y muerte de Josué (23, 1—24, 33).

Razón del libro. Tiende este libro a demostrar que Dios es fiel a sus promesas *(Gén.* 15, 18 ss.; *Jos.* 1, 2 ss.; 5, 6). Por eso pone el autor especial empeño en destacar aquellos hechos en que se transparenta más claramente la intervención de Dios en favor de su pueblo. Una nueva evocación de la fidelidad de Dios a sus promesas es el colofón de la segunda parte (21, 41-43). Josué, en su discurso de despedida al pueblo, vuelve a insistir en la obligación que tienen de servir a Dios con honradez; y pone ante sus ojos la justicia inexorable con que Yahveh castigará a los violadores de la Alianza (23, 14 ss.). Josué fué un verdadero dechado de sujeción a la Ley divina (8, 30-35; 10, 40; 11, 15, etc.).

Origen del libro: fecha y autor. Del contenido fundamental del libro se deduce que data de época anterior al rey David. El autor dice que los jebuseos vivían con los judíos "hasta el día presente" (15, 63); pero los jebuseos fueron expulsados en el año ocho o siete del rey David (cf. 2 *Sam.* 5, 5-9). Hay asimismo otros indicios de que se compuso el libro en época anterior. En los días del autor vivía aún la ramera Rajab (6, 25); los gabaonitas estaban aún adscritos al servicio del Santuario como aguadores y leñadores *(Jos.* 9, 27), mientras que en tiempo del rey Saúl su condición era muy otra (2 *Sam.* 21); aun no se había fijado el emplazamiento del templo *(Jos.* 9, 27); parece que Sidón era el principal emporio de Fenicia (2, 8; 13, 4-6; 19, 28),

cuando en época del rey Salomón, Tiro era la metrópoli fenicia; al mencionar las ciudades de Canaán se les da sus nombres primitivos (15, 9, Baala, más tarde Cariatiarim; 15, 49, Cariath Senna, luego Dabir; 15, 54, Cariath Arbe, posteriormente Hebrón); los cananeos habitaban en Guézer (16, 10), pero en tiempo del rey Salomón fueron degollados por el faraón, que entregó la ciudad en dote a su hija, esposa de Salomón (3 *Reg.* 9, 16); aun no era Jerusalem la capital de Israel (*Jos.* 18, 16. 28).

Como muchas de las porciones del libro dan la sensación de haber sido escritas por un testigo ocular (ex. gr. *Jos.* 5, 1 en algunos mss. hebreos; 5, 6 y 15, 4 en el texto masorético), por su riqueza en detalles (*Jos.* 7—8), muchos comentaristas antiguos y modernos defienden que el libro es obra del mismo Josué. Entre ellos se cuentan, la exégesis talmúdica, *Baba Batra,* Lactancio, S. Isidoro de Sevilla, Cornely, Kaulen-Hoberg, Vigouroux-Brasac, Hetzenauer, Schumacher, etc.

Nos consta que Josué redactó una memoria de la Alianza con Yahveh (*Jos.* 24, 26, que está relacionado con 24, 1-25) y que en dicha memoria se insertó un detallado informe de la Tierra Prometida, informe escrito a petición del propio Josué (18, 9).

Aunque puede pensarse que "quoad substantiam" el libro es obra suya, con todo hay incisos, como el relato de su muerte (*Jos.* 24, 29-32), y algunos otros, posteriores a él (*Jos.* 4, 14 y 10, 13, que aluden al "libro del justo"; Cfr. 2 *Sam.* 1, 18); 11, 21 (que habla de las montañas de Judá e Israel) presupone la repartición del reino a la muerte de Salomón; 13, 30, al hablar de las "aldeas de Yair", alude a uno de los Jueces (*Jud.* 10, 3-5). La expansión territorial de Caleb (*Jos.* 15, 13-19) es coetánea de los primeros Jueces (*Jud.* 1, 8-15); la transmigración de los hijos de Dan ocurrió también durante el gobierno de los Jueces (*Jud.* 18, 27 ss.). Por consiguiente, el Libro de Josué, en su versión actual, contiene pasajes que no constaban en el texto primitivo.

El Libro de Josué y el Pentateuco. Tradicionalmente se ha venido considerando el Libro de Josué como una unidad literaria, como una obra debida fundamentalmente al mismo autor, mas los racionalistas han dado en anexionarlo al Pentateuco (*Hexateuco*), por creerlo simple resumen de algunos de sus documentos (JEDP). Según ellos, los dos primeros documentos J (h. 950-850 a.J.C.) y E (h. 650 a.J.C.), que comprenden los primeros capítulos —del uno al doce—, fueron revisados y publicados por un escritor deuteronómico (h. 550 a.J.C.) que puso el epílogo

(*Jos.* 23); otro deuteronomista (h. 400 a.J.C.) añadió el colofón eloístico del capítulo 24.

Se atribuye al documento sacerdotal (P) la repartición de Canaán entre las diversas tribus; todo este material se agregó a JED a fines del s. V: en los siglos IV y III, que precedieron a la inclusión del libro en el canon (h. 200 a.J.C.), hiciéronse otras adiciones.[2]

Es una pura hipótesis la que supone que los libros desde el Génesis a Josué proceden de la colección de diversos documentos hecha por redactores sucesivos. Ninguna *prueba histórica* existe de que el Libro de Josué fuera parte del Hexateuco y que, al desgajarse, diera nombre al Pentateuco. Siempre gozó entre los judíos el Libro de Josué de autonomía literaria, y en la Segunda Colección lo incluyeron entre los "Profetas Antiguos".[3]

Faltan en el Libro de Josué los caracteres lingüísticos del Pentateuco (ex. gr. el arcaísmo hebreo *hael* y el uso de *hu* en el femenino, etc.). Por otra parte, la expresión "Yahveh, Dios de Israel", que se lee catorce veces en Josué, puede decirse que no está registrada en el Pentateuco. Por donde se ve que ya en la primera época discurrían ambos textos por cauces independientes.[4]

El Libro de Josué forma un conjunto armónico y completo. Los racionalistas deducen de sus erróneos prejuicios religiosos sus argumentos literarios contra el Libro de Josué.

Credibilidad del libro. No es una historia legendaria, en que el autor vertiera los sentimientos religiosos de su época, remontándolos arbitrariamente a los orígenes de la religión misma, sino que, por el contrario, afinca en sólido terreno histórico. Otros escritos bíblicos confirman la credibilidad del libro: el salmo 113, 3-5, canta el paso del Jordán (*Jos.* 3); las imprecaciones de Josué contra Jericó (*Jos.* 6, 26) vuelven a relatarse en el Tercero de los Reyes (16, 34) después de su cumplimiento; la alianza entre los gabaonitas y los israelitas (*Jos.* 9, 15) se presupone en el 2 de Samuel (21, 2); el relato de la victoria de Josué en Gabaón y el milagro del Sol (*Jos.* 10, 8-14) se repite en el Eclesiástico o Libro de Sirac (46, 4-8; cfr. también Fl. Josefo en *Antiq.* V, 1, 17). Judíos y cristianos han afirmado siempre la credibilidad histórica del libro. S. Pablo evoca (*Ep. Hebr.* 11, 30 s.) los dos

[2] * Pfeiffer, R.: "Introduction, etc.", 296 a 313; * Eissfeldt, O.: "Einleitung, etc.", 280-286.

[3] Steinmueller, J. E.: "Introducción, etc.", 79 s.

[4] Goettsberger, J.: "Einleitung, etc.", 133.

episodios de la destrucción de Jericó y liberación de la ramera Rajab (*Jos.* 6). Las tablillas de Tell-el-Amarna confirman palmariamente la verdad —expuesta en Josué— de la situación caótica que reinaba en Canaán hacia 1400 antes de Cristo.[5] Para explicarse satisfactoriamente la extraordinaria multiplicación de milagros que se narran en el Libro de Josué y que, para los racionalistas, son meras invenciones, es necesario juzgarlos a la luz de las condiciones a la sazón reinantes; sin una especial intervención de Dios, nunca hubieran podido los hebreos derrocar a los cananeos, que eran pueblo mejor armado y más culto que ellos.

Texto. No hay variantes de importancia en los mss. hebreos; y la Peshitto y los Targums concuerdan substancialmente con el texto masorético. Pero la versión griega de los LXX difiere radicalmente del texto hebreo en algunos versículos, por ej., 5, 4-6; 9, 3-8; (LXX_B) = 8, 30—9, 2 (T.M.), que están ordenados de distinto modo; 19, 47 s.; 20, 4-6, que se omiten en LXX_B; 21, 42 (más 19, 49 s.; m. 5, 3 en LXX_{BA}); 24, 30^a—33^b, que son adiciones en los LXX^{BA} de *Josué* 5, 3 y *Jud.* 2, 6-9 y 1 *Sam.* 4, 3 ss.[6]

[5] Steinmueller, J. E.: "Some Problems, etc.", 146-149.

[6] Goettsberger, J.: "Einleitung, etc.", 122; Fernández, A.: "Commentarius, etc.", *ad loc.*

III. El Libro de los Jueces

Bibliografía. — a) COMENTARIOS CATÓLICOS: Lagrange, M. J.: en *Etudes Bibliques* (1903); Zapletal, V.: "Exegetisches Handbuch zum Alten Testament" (1923); Schulz, A.: en "Die Heilige Schrift des Alten Testamentes" (1926).

b) NO CATÓLICOS: Moroc, G. F.: en "The International Critical Commentary" (1895); Nowack, W.: en "Handkommentar zum Alten Testament" (1902); Bruney, C. F.: "The Book of Judges with Introduction and Notes" (2ª ed., Londres, 1920); Garstang, J.: "Joshua Judges" (Londres, 1937).

ESTUDIOS ESPECIALES: Lagrange, M. J.: "Introduction au livre des Juges", en R.B., XI (1902), 5-30; * Eissfeldt, O.: "Die Quellen des Richterbuches" (Leipzig, 1925).

Argumento y división. El Libro de los Jueces (Hebr. *sepher shophetim)* recibe su nombre de los jefes que intervienen, no precisamente como magistrados en la administración de justicia y solución de discusiones, sino como jefes militares, elegidos por Dios para librar y gobernar a su pueblo en tiempo de lucha y opresión. Ejercían su autoridad a veces sobre una sola tribu (e. g. Sansón sobre la tribu de Dan); otras, sobre varias (e. g. Barac sobre las tribus del Norte); en ocasiones, sobre todas ellas (e. g. Samuel y Heli).

Este libro, segundo de los "Profetas Antiguos" en el canon hebreo, narra la historia judía desde Josué a Samuel.

Consta de tres partes:

PARTE I: *Perspectiva de Canaán después de la conquista* (1, 1—2, 5).
- a) Condiciones políticas (1, 1-36).
- b) Condiciones religiosas (2, 1-5).

PARTE II: *Historia de los Jueces* (2, 6—16, 31).
- a) Introducción: característica religiosa de este período: apostasía, opresión, arrepentimiento, salvación (2, 6—3, 16).
- b) *Othoniel* de Judá triunfa del rey de Aram (3, 7-11).[1]
- c) *Ehud* de la tribu de Benjamín da muerte a Eglón, rey de Moab (3, 12-30).
- d) *Samgar,* de Simeón (?) hace gran carnicería entre los Filisteos (3, 31).
- e) *Baraq,* de Neftalí, y *Débora,* aniquilan a Yabín, rey

[1] Hänsler, H.: "Der historische Hintergrund von Richter 3, 8-10", en *Biblica,* XI (1930), 391-418; XII (1931), 3-26, 271-296; 395-410.

de Jasor, y Jahel da muerte a Sisara;[2] Cántico de Débora (4, 1—5, 32).[3]

f) *Gedeón* (Yerubbaal) de la tribu occidental de Manasés derroca el poderío de los amalecitas y de los madianitas (6, 1—8, 35): tiranía de su hijo Abimelec en Sikem (9, 1-57).

g) *Tolä*, de Isacar (10, 1 s.).

h) *Yair* de Galaad (tribu oriental de Manasés) (10, 3-5).

i) *Jefté* de Galaad, de la tribu oriental de Manasés, derrota a los amonitas; voto por el que sacrifica a su hija (10, 6—12, 7).[4]

j) *Ibsán* de Bethleem en Zabulón (12, 8-10).

k) *Elón* de Zabulón (12, 11 s.).

l) *Abdón* de Efraim (?, 12, 13-15).

m) *Sansón* de Dan desbarata a los filisteos (13, 1—16, 31).[5]

PARTE III: *Dos Apéndices* (17, 1—21, 24).

a) Idolatría de Mikayehu y de los danitas (17, 1—18, 31).[6]

b) Crimen de los benjamitas en Gibá y su castigo (19, 1—21-24).[7]

Cronología del libro. Según el Libro de los Jueces, éstos fueron doce y el período de su gobierno y de la opresión de Israel por sus enemigos, de unos cuatrocientos diez años. Si suponemos que desde el Exodo a la construcción del templo en el cuarto año del rey Salomón (969 a.J.C.), trascurrieron 480 años (3 *Reg.* 6, 1 en T.M., *Vulg.*, *Sir.*, *Sim.*, *Aq.*; pero 440 en los LXX), parece se contradicen las cronologías. Dando por sentado que la peregrinación por el desierto fué de 40 años (*Núm.* 32, 13), de 25 los años de Josué en Palestina (Cf. Fl. Josefo, *Antiq.* V, 1, 29),

2 Marmier, G.: "La campagne de Sisara contre Baraq", en R.B., IX (1900), 594-599; Van Asseldonk, A.: "Ja'el uxor Heber Cinæi", en V.D., I (1921), 29-32.

3 Sobre el Cántico de Débora puede consultarse Lagrange, M. J.: en R.B., IX (1900), 200-225; Schlögl, N.: en R. B., XII (1903), 387-394; Riessler, P.: en B.Z., VII (1909), 260-278; Fernández, A.: en *Biblica*, II (1921), 61-65; Power, E.: en *Biblica*, IX (1928), 47; * Albright, W. F.: en B.A.S.O.R., LXXII (1936), 26-31; * Engberg, R. M.: en B.A.S.O.R., LXXVIII (1940), 4-9.

4 Acerca del voto de Jefté, *vid.* Fernández, A.: en V.D., I (1921), 77-81; 104-108, 299-304.

5 Kalt, E.: "Sansón" (Friburgo de Brisg., 1912); Tonneau, R.: "Caravane biblique au pays de Samson", en R.B., XXXVIII (1929), 421-431.

6 Fernández, A.: "El santuario de Dan", en *Biblica*, XV (1934), 237-264.

7 Fernández, A.: "El atentado de Gabaa", en *Biblica*, XII (1931), 297-315.

de cuarenta los de Helí (1 *Sam.* 4, 18), quizá también de cuarenta los de Samuel y Saúl y de otros cuarenta los del reinado de David (2 *Sam.* 5, 4), y añadimos al total, cuatro de Salomón (3 *Reg.* 6, 1), son todos 189 años, y, por ende, la judicatura duró solamente 291 años (ó 250 según los LXX). Esta aparente discrepancia desaparece si pensamos que varios de esos jueces ejercieron a un mismo tiempo el mando en sus respectivas tribus. Por ejemplo, 10, 7 refiere que "el Señor los entregó (i. e. a Israel) en manos de los filisteos y de los amonitas"; de aquí podemos deducir que Jefté, vencedor de los amonitas (10, 6—12, 7), fué contemporáneo de Sansón, que luchó contra los filisteos (13, 1—16, 31). Admitida la judicatura simultánea, podría encerrarse toda la etapa de gobierno y actividad de los jueces entre los 300 y los 350 años. Este cómputo concuerda perfectamente con la hipótesis que remonta el Exodo a la décimaoctava dinastía de Egipto, bajo Amenhotep II (1448-1420 a.J.C.).

Reducir aún más esa etapa de gobierno —como en el caso de que se hiciera a Merneptah (1225-1215) de la dinastía décimanona, el faraón del Exodo— sería provocar una grave dificultad: la de acumular en unos 175 años todo el conjunto de acontecimientos que se relatan en el Libro de los Jueces.

Origen del libro. Su carácter literario, fecha y autor. La escuela de Wellhausen defendía que el Libro de los Jueces procede de dos fuentes documentales (llamadas J y E), que contienen las historias de Ehud, Gedeón y Débora; la historia de Sansón (13—17) se atribuye al documento J. Dícese que entre el 650 y el 600 a.J.C., un redactor amalgamó o refundió estas dos fuentes (J y E) en un solo libro, interpoló varios pasajes y omitió otros. Substancialmente coincide con nuestro libro actual, adicionado con la historia de los cinco Jueces menores (Tolá y Yair, 10, 1-5; Ibsan, Elón y Abdón, 12, 8-15). Agrégase que un deuteronomista, hacia el 550 a.J.C., preparó otra edición con nuevas interpolaciones e inventó la historia de Otoniel (3, 7-11), en su afán de acomodar el libro a su esquema de pragmatismo religioso. Todavía debieron de sucederse otras ediciones, hasta que entre el 500 y el 200 a.J.C. quedó el texto definitivamente fijado.

Crítica. La estructura misma de la obra revela unidad de plan. En la Parte I se bosqueja el cuadro de las condiciones religiosas y políticas de Israel antes de la judicatura. La Parte II, en un breve prólogo a la historia de los jueces, manifiesta la finalidad del libro: la apostasía de la Ley de Yahveh provoca los castigos; el arrepentimiento engendra libertad y prosperidad. Los dos apén-

dices que forman la tercera parte, proyectan vivas refulgencias sobre el panorama religioso moral de Israel durante ciertos períodos de la Judicatura.

Es evidente que el autor de la obra no fué contemporáneo de los Jueces, puesto que abarca varios siglos de la historia judía. Fuente suya de información constituyeron los diversos escritos de épocas anteriores. Las historias de Gedeón y de Sansón campan sobre las otras por su extensión (cap. 6—9; 13—16). Por otra parte, la biografía de los seis jueces menores (Samgar, Tolá, Yair, Ibsan, Elón, Abdón) se reduce a someras indicaciones, como de refilón. Además, el relato sobre Gedeón hace gala de caracteres literarios propios, como el uso del pronombre relativo *she*, por *asher* (6, 17; 7, 12; 8, 26), variante gramatical que registra precedente en el Cántico de Débora (5, 7), pero no en la historia de Sansón. En la de Gedeón se lee la expresión "el espíritu del Señor revistió a Gedeón" (hebr. *labeshah,* Vulg. *induit;* 6, 34); y en la historia de Sansón "invadióle el espíritu de Yahveh" (hebr. *titslach;* Vulg. *irruit;* 14, 6. 19; 15, 14). Al compilador de estas memorias se deben las introducciones (1, 1—3, 6) y quizá también los apéndices (caps. 17—21). En dichos apéndices se repite varias veces la cláusula "por aquellos días no había rey en Israel" (17, 6; 18, 1. 31; 21. 24), con la cual parece aludir a la prosperidad en el tiempo de los reyes.

Hay varias indicaciones en el libro que insinúan la época de su redacción. Según 1, 21, vivían aún los jebuseos en Jerusalem; por consiguiente el libro se escribió antes del año séptimo del reinado de David (2 *Sam.* 5, 6 ss.). Según 3, 3, era Sidón y no Tiro la metrópoli de los fenicios; luego la obra data del período anterior al s. XII antes de Cristo. En 17, 6 y 18, 1. 31 y 21, 24 se presupone que había ya precedido una etapa monárquica, pues vive aún en la mente del redactor un grato recuerdo de aquélla. 18, 30 ("hasta el día del cautiverio del país", hebr. *'ad jom geloth ha'arets),* alude a la deportación asiria por Tiglat-Piléser en 734 a.J.C. (4 *Reg.* 15, 29) o a la cautividad asiria en el 722 a.J.C., en el caso de que el texto masorético fuera correcto. Pero no podemos admitir esa lectura que supone un lapso de varios siglos entre los versículos 30 y 31. Por este motivo los exegetas enmiendan el verso 30 de este modo: "hasta la captura del Arca"; en tal caso, la alusión sería a la "pérdida del Arca en tiempo de Helí" (1 *Sam.* 4, 5; 4, 21; en que el mismo verbo hebreo, que significa "capturar", se emplea relacionándolo con el Arca, como en *Jud.* 19, 30). Mejor se adap-

ta este período a *Jud.* 18, 31, en que se trata de la destrucción del santuario en Siló, hecho coetáneo con la aprehensión del Arca (Cfr. *Jer.* 7, 12).

Todos estos indicios demuestran que el libro se escribió durante los primeros años de la monarquía israelita, es decir, en tiempo del rey Saúl.

Aun cuando sería aventurado afirmar rotundamente que el profeta Samuel escribiera o compilara el Libro de los Jueces, no lo es tanto suponerlo. Esta es la creencia de los judíos *(Baba Bathra*, 14b) aceptada por S. Isidoro de Sevilla y entre los modernos comentaristas, por Calmet, Kaulen-Hoberg, Cornely, Schöpfer, etc.

Credibilidad. Los racionalistas tienen el libro por histórico y legendario a un tiempo. Ciertas de sus narraciones son para ellos simples fábulas, cuentos populares o fantasías de una mente vulgar.

En cambio para la escuela tradicional es innegable la historicidad del libro. Nada se describe en él de inverosímil; y las presuntas dificultades se resuelven por la crítica textual y la exégesis. Por lo demás, este libro está estrechamente ligado a toda la literatura histórica del A.T., puesto que su contenido presupone la existencia del Pentateuco y del Libro de Josué (cfr. *Jud.* 2, 1—3, 15; 11, 13 ss.; 13, 5; 20, 26 ss.), y para los demás libros del mismo V.T., tiene el valor de un documento objetivo (Cfr. 1 *Sam.* 12, 9-11; 2 *Sam.* 11, 21; 2 *Esdr.* 9, 27; *Psalm.* 82, 10-12; 105, 34-46; *Sirac* 46, 13-15; *Is.* 9, 4; 10, 26; *Os.* 9, 9—10, 9; *Act.* 13, 20; *Hebr.* 11, 32 ss.).

Texto. El T. Masorético da algunas variantes distintas de las otras versiones [8] (cf. ex. gr. 1, 18; 2, 9; 3, 7; 7, 3; 8, 16; 10, 12; 12, 7; 14, 15; 16, 13 s.; 19, 2, etc.

La Vulg. sigue generalmente al texto hebreo.

Los Setenta [9] presentan el texto en dos formas. El *Codex Vaticanus* (B), con diversos MSS. griegos y la versión Copta-Sahídica, se aproximan al texto hebreo más que las otras versiones griegas, representadas por el *Codex Alexandrinus* (A), con otro grupo de MSS. griegos, más la Vetus Latina.

[8] Kaulen-Hoberg: "Einleitung, etc.", II, 43 ss.

[9] Pretzl, O.: "Septuagintaprobleme im Buch der Richter", en *Biblica*, VII (1926), 233-269 y 353-383.

IV. El Libro de Rut

Bibliografía.—a) COMENTARIOS CATÓLICOS: Joüon, O.: "Commentaire philologique et exégétique" (Roma, 1924); Schulz, A.: en "Die Heilige Schrift des Alten Testamentes" (1926); Grimmelsman, H. J.: "The Book of Ruth" (Chicago, 1930); Lattey, C.: "The Book of Ruth" (Londres, 1935).

b) NO CATÓLICOS: Nowack, W.: en "Handkommentar zum Alten Testament" (1939); Haller, M.: en "Handbuch zum Alten Testament" (1940).

Argumen'o e inclusión en el Canon. El título del libro tómalo de su protagonista Rut, la moabita. Durante la época de la Judicatura, Elimélek de Bethlehem emigró a Moab con su esposa Nohemí y sus dos hijos Majlón y Kilión. Nohemí, al morir su esposo y sus hijos, regresa a Bethlehem con su nuera Rut, quedándose la otra, Orfa, en Moab (1, 1-22). Rut, espigando cebada, llegó hasta el campo de Booz, pariente de Elimélek; Booz fué desde entonces como el redentor (hebr. *goel)* de la familia de Nohemí. Acogió a Rut con mucha deferencia, hecho que regocijó mucho a su suegra (2, 1-23). Nohemí aconsejó entonces a Rut que, por la noche, se acostara a los pies de Booz; éste prometió entonces cumplir sus deberes de *goel,*[1] en el caso de que otro pariente más próximo renunciara a sus derechos (3, 1-18). Dicho pariente apetecía el campo, pero renunció a él y a sus derechos de *goel,* al percatarse de que tendría que casarse con Rut. Por esta razón, Booz adquirió la heredad y tomó a Rut por esposa. De su unión nació Obed, padre de Isaí, que lo fué de David (4, 1-22).

En el texto primitivo, el Libro de los Jueces y el de Rut formaban un conjunto literario único, según se desprende de los testimonios de Fl. Josefo,[2] Melitón de Sardes, Orígenes y S. Jerónimo. En tiempo de los LXX, formaba aún parte el Libro de Rut, del número de los libros históricos. Durante la era cristiana, los judíos asignáronle el primer puesto entre los *Kethubim* o *Hagiographa* (Sagradas Escrituras), según consta en el Talmud babilónico *(Baba Bathra,* 14b y 15a).[3] En las Biblias hebreas ocupó el quinto lugar de la misma colección tercera (o *Kethubim)*

[1] El término *goel* se aplicaba al hermano o al pariente próximo que, a la muerte del esposo, debía tomar en matrimonio a la viuda.

[2] Steinmueller, J. E.: "Introducción, etc.", 75 s.

[3] Steinmueller, J. E.: ibíd., 78 s.

y en el segundo de los cinco *Megilloth*[4] (i. e., rollos); solía leerse en la fiesta de Pentecostés. La Vulgata, ateniéndose al catálogo de los LXX, lo incluye entre "los Jueces y Samuel".

Fecha. Es incierta la de la composición del libro; pero se puede precisar que es posterior al de los Jueces, pues alude a éste como a algo pretérito o anterior *(Rut* 1, 1). En tiempo del escritor no existía ya la costumbre de quitarse el zapato, como señal de renuncia al *goel* (4, 7). Y como la genealogía llega hasta David (4, 17. 22), salta a la vista que no antecedió a esta época. Y si se hubiera escrito después de la muerte del rey David, es lógico que se mentara a Salomón. Por consiguiente, debió de aparecer durante el reinado de David (1012 a 972 a.J.C.).

Las razones aducidas por los hipercríticos para atribuirlo a época postexílica no son convincentes. Aquel matrimonio mixto entre un judío y una moabita habría sido reprobado en los días de Salomón (cfr. 3 *Reg.* 11, 1-18), y aun más vivamente tras de la cautividad de Babilonia (cf. 1 *Esdr.* 9, 2; 2 *Esdr.* 13, 23-27). Que se registren algunos arameísmos no es indicio de fecha tardía de composición; por lo demás el carácter general de su vocabulario y de su sintaxis es semejante al de los libros más antiguos, singularmente a los libros de Samuel o de los Jueces.[5]

Autor. El Talmud babilónico *(Baba Bathra)* hace a Samuel autor del libro. Pero, no obstante las afinidades del libro de Rut con los de Jueces y Samuel (atribuídas también a este último por el mismo Talmud babilónico), esto no es parte a asignarle la paternidad literaria como algo indiscutible.

En vista de que la fecha de composición del libro es tan retrasada, continúa siendo problemática la paternidad literaria de la obra.

Finalidad. Todos los hechos descritos en este idilio histórico son de carácter puramente familiar; pero por sus relaciones con David, toma mayores proporciones el fin pretendido, que consiste, singularmente, en dar algunos detalles sobre la genealogía y antepasados de David. La moraleja que del libro se deduce es la reverencia y la piedad filial.[6]

Credibilidad. Niegan los racionalistas el carácter histórico del libro, considerándolo como una simple ficción folklórica, como un idilio legendario, urdido para confirmar la ley del levirato y para explicar el origen de los antepasados de David. Las personas de

[4] Steinmueller, J. E.: ibíd., 88.
[5] Schulz, A.: op. cit., 113 s.
[6] Grimmelsman, H. J.: op. cit., 14 s.

que se hace mención no son históricas, sino simbólicas: por ej., *Majlón* significa enfermedad; *Kilyón*, tisis; *Orfa*, testaruda; *Nohemí*, mi suavidad; y *Rut*, compañera, consorte.

Los exegetas católicos propugnan su historicidad y que todo él está tramado por sucesos coetáneos.[7] 1) La simplicidad y el candor del relato son un argumento en pro de su objetividad: todo su detallismo concuerda perfectamente con las costumbres de la época y de la región. Durante el período de los Jueces no estaba rigurosamente prohibido el matrimonio con las moabitas; únicamente fué vedado a los judíos, cuando entraron en la tierra prometida, que se casaran con las hijas de Canaán *(Ex.* 34, 16; *Deut.* 7, 3).[8] Y sólo años después se interpretó esta prohibición como extensiva a los moabitas. Aunque los nombres antiguos hebreos tienen determinada significación, su sentido etimológico no es prueba de que se adapten a los caracteres de la narración. 2) No es concebible que un escritor, simple inventor de fábulas, hiciera a David descendiente de prosapia moabita (su bisabuela). 3) El propio libro nos brinda una explicación lógica de la concordia y buena inteligencia de David con el rey de moabitas; en Moab requirió refugio para sus padres el rey David, fugitivo de Saúl (1 *Sam.* 22, 3 s.). 4) La genealogía davídica del Libro de Rut (4, 17. 21b. 22) coincide con las de S. Mateo (que añade el nombre de Rut) y S. Lucas. ¿Cómo puede pensarse que los evangelistas, autores inspirados, incluyeran en sus evangelios una genealogía dudosa?

[7] Lusseau-Collomb: "Manuel d'Études Bibliques", II, 171 ss.

[8] Kaulen-Hoberg: "Einleitung, etc.", II, 46 s.

V. Los Libros de Samuel[1]

En la Vulgata, Primero y Segundo Libro de los Reyes; en la Biblia hebrea actual: Primero y Segundo Libro de Samuel

Bibliografía. — a) COMENTARIOS CATÓLICOS: Schulz, A.: en "Exegetisches Handbuch zum Alten Testament" (2 vols., 1919-1920); Leimbach, K. A.: en "Die Heilige Schrift des Alten Testamentes" (1936); * Dhorme, P.: en "Etudes Bibliques" (1910).

b) NO CATÓLICOS: Smith, H. P.: en "The International Critical Commentary" (1902); Nowack, W.: en "Handkommentar zum Alten Testament" (1925).

Título. Los dos libros de Samuel formaron uno solo en el texto primitivo. Rompieron esta unidad los LXX; y desde ellos, forman dos unidades en la Vetus Latina y en la Vulgata. Hasta 1448 no registra la Biblia hebrea esta dualidad de los Libros de Samuel; se les dió la denominación de I y II de Samuel a las dos partes en que se dividió el libro.

Siguiendo a los LXX, la Vulgata los intitula como I y II de los Reyes, reservando el de III y IV de los Reyes a los otros dos, que tratan hechos de épocas posteriores.

Contenido y división. En estos libros se habla del período del sumo sacerdote y juez Helí (40 años; pero 20 en los LXX), del profeta y juez Samuel, del reinado de Saúl (40 años, *Act.* 13, 21) y de David (40 años, 2 *Sam.* 5, 4; en que quizá también está incluído el reinado de Isboset). Por consiguiente, el lapso a que se extiende el Libro de Samuel es de unos 130 años.[2]

Dividiremos la obra en cuatro partes y varios apéndices.

PARTE I: *Historia de los últimos jueces, Samuel y Helí* (1 *Sam,* 1—7).

a) Nacimiento e infancia de Samuel (1, 1—2, 10).[3]

b) Exclusión de Helí y vocación de Samuel (2, 11—3, 21).

[1] Creemos más oportuno denominar los libros 1 y 2 de *Reyes* como 1 y 2 de *Samuel,* a fin de evitar confusiones.

[2] Goettsberger, J.: "Einleitung, etc.", 136.

[3] * Dhorme, P.: "Le cantique d'Anne (1 *Sam.* 2, 1-10)", en R.B., IV (1907), 386-397.

c) El Arca de la alianza en la guerra contra los Filisteos (4, 1—7, 1).
d) Samuel, Juez de Israel (7, 2-17).

PARTE II: *Introducción del régimen monárquico en Israel* (8, 1—12, 25).
a) Israel pide un rey (8, 1-22).
b) Saúl primer rey de Israel (9, 1—11, 15).[4]
c) Samuel declina la judicatura (12, 1-25).

PARTE III: *Saúl y David* (13, 1—2 *Sam.* 2, 7).
a) Guerra de Saúl contra los Filisteos (13, 1—14, 52).[5]
b) Guerra contra los Amalecitas; desobediencia y repulsa de Saúl (15, 1-35).
c) David es ungido rey y llamado a la corte de Saúl (16, 1-23).
d) Triunfo de David sobre Goliat (17, 1-58).
e) Situación violenta de David en la corte (18, 1—19, 7); su huída (19,. 8—20, 43).
f) David vaga errante por Judá y las regiones próximas (21, 1—30, 31).
g) Muerte de Saúl y de sus tres hijos en la batalla de Gelboé (31, 1-13).
h) Lamentación de David por la muerte de Saúl y de Jonatás (2 *Sam.* 1, 1-27).[6]
i) David proclamado rey de Judá en Hebrón (2, 1-7).

PARTE IV: *Reinado de David* (2 *Sam.* 2, 8—20, 26).
a) Guerras de David por la unidad nacional (2, 8—5, 25).[7]
b) Traslado del Arca a Jerusalem (6, 1-23).
c) Promesas hechas a David (7, 1-29).
d) Triunfo de David sobre todos los enemigos de Israel (8, 1—10, 19).
e) Pecado y arrepentimiento (11, 1—12, 31).
f) Incesto de Amón (13, 1—14, 33).
g) Rebelión y muerte de Absalón (15, 1—19, 8).[8]

4 * Irwin, W. A.: "Samuel and the Rise of the Monarchy", en A.J.S.L.L., LVIII (1941), 113-134; Heidet, L.: "Le voyage de Saul à la recherche des ânesses de son père (1 *Sam.* 9, 1-10, 16)", en *Biblica,* I (1920), 341-352, 518-532; II (1921), 363-368.

5 * Dhorme, P.: "I Samuel XIII", en R.B., IV (1907), 240-253; Van Grinsven, P.: "Filius unius anni erat Saul cum regnare coepisset, etc. (1 *Sam.* 13, 1)", en *Biblica,* VII (1926), 193-203.

6 Acerca del lamento de David, consúltese: * Dhorme, P.: en R.B., V (1908), 62-74; Zenner, J. K.: en B.S., VI (1901), 57-76; Zorell, F.: en *Biblica,* II (1921), 360-363.

7 Vincent, H.: "Le Sinnor dans prise de Jerusalem", en R.B., XXXII (1924), 357-370.

8 Vaccari, A.: "Il consiglio di Achitofel (2 *Sam.* 17, 3)", en *Biblica,* V (1924), 53-57.

h) David retorna victorioso a Jerusalem (19, 9—20, 26).

APÉNDICES: 2 *Sam.* 21, 1—24, 25.

a) Desquite de los gabaonitas (21, 1-14).
b) Héroes israelitas en las guerras contra los Filisteos (21, 15-22).
c) Cántico de acción de gracias de David (22, 1-51; cfr. *Ps.* 17).
d) Ultimas palabras de David (23, 1-7).
e) Héroes del ejército davídico y sus gestas (23, 8-39).
f) Censo del pueblo y castigo de David (24, 1-25).

Origen de los Libros de Samuel; su carácter literario;[9] *fecha y autor.* En opinión de los racionalistas, el sustrato fundamental de los Libros de Samuel se conservó originariamente en un doble documento, paralelo e independiente, que, por su sentido religioso y cualidades lingüísticas, es semejante mas no idéntico a J y E. El relato primitivo (J) contenía pasajes como 1 *Sam.* 4, 1—7, 1 y 9—11 y 13—14, y su autor vivió en el siglo x a.J.C., por los días del rey Salomón. El relato posterior (E), otros como 1 *Sam.* 1—3, y 7, 3—8, 22 y 12 y 15, etc.; en su autor influyeron las doctrinas proféticas del siglo VIII. Un siglo después se hizo la refundición de ambos documentos en uno, que, según los mismos racionalistas, no está libre de contradicciones, de narraciones duplicadas y de amalgamas literarias. Dicen que salta a la vista que fué un redactor del siglo VI (i. e. h. 550 a.J.C.) quien refundió ambos textos, redactor que suprimió ciertas porciones narrativas, porque no concordaban con sus prejuicios religiosos. Un editor del siglo v reincorporó esas omisiones deuterocanónicas; más tarde se añadieron ciertas interpolaciones intrascendentes.

Crítica. Está fuera de duda que el redactor de los Libros de Samuel echó mano de diversos documentos; pero no pueden fijarse éstos de modo taxativo, como pretenden los racionalistas, sin otro fundamento que supuestas fechas de composición de la obra, peculiaridades religiosas e ideas filosóficas.

El libro continúa la historia de los Jueces y deja transparentar la "unidad general" de todo este período. Samuel, Saúl y David son las tres grandes figuras históricas, cuyas biografías se enlazan como formando una narración continuada y progresiva. Son prueba de que uno solo es el autor de los Libros de Samuel, las frecuentes alusiones a incisos precedentes (ex. gr. 1 *Sam.* 7, 15-

[9] Schäfers, J.: "I *Sam.* 1-15 literarkritisch untersucht", en B.Z., V (1907). 1-21, 126-145, 235-257, 359-380; VI (1908), 117-132.

17; 2 *Sam.* 8, 13-18), ciertas expresiones generales, el estilo y el desarrollo de la narración (Cfr. 1 *Sam.* 1, 1 ss., el comienzo de la historia de Samuel; 9, 1 ss., el de la historia de Saúl; 17, 12 ss., el de la victoria de David sobre Goliat).

Indudablemente el autor se valió de "documentos históricos", según puede comprobarse por la descripción minuciosa de los hechos. Es verdad que se cita una vez el "Libro de Yasar" (utilizado para el llanto de David por Saúl y Jonatás, 2 *Sam.* 1, 18), mas no es el único documento en que se inspiró el autor de la obra. Los exegetas católicos distinguen comúnmente dos documentos fundamentales: a) uno, "historia de Samuel y Saúl", para el primer libro (i. e. para los capítulos 1 al 14; desde el 15, interpoló porciones de otro documento, i. e., de b); y b) otro, "historia de David", que constaba substancialmente de: α) "hechos de David", escritos desde un punto de vista profético (Cfr. 1 *Par.* 29, 29: "están escritos en el Libro de Samuel el vidente, en el Libro de Natán el profeta y en el Libro de Gad el vidente"). β) archivos oficiales y anales reales (cf. 1 *Par.* 27, 24), que contenían censos y estadísticas. Hay vehementes indicios de que el autor inspirado reunió estos materiales sin una concienzuda elaboración.[10] Esto nos explicaría los numerosos lugares paralelos, los relatos duplicados (reales o aparentes), las presuntas contradicciones y el amasijo de ciertos pasajes.

Se escribió esta obra después de la división del reino de Israel (i. e. después del 932 a.J.C.), puesto que se hace distinción entre Judá e Israel (Cfr. 1 *Sam.* 18, 16; 27, 6; 2 *Sam.* 2, 7-9; 3, 10), y antes de la destrucción del mismo, pues no se alude a un hecho tan trascendental (a. 722 a.J.C.).

No sabemos quién fué su autor. La tradición judía (*Baba Bathra,* 14b) adscribe toda la obra a Samuel, tesis difícil de sustentar respecto de la totalidad del libro. Los comentaristas católicos antiguos (e. gr. Hummelauer) opinan que Samuel escribió una autobiografía (1 *Sam.* 1—7); Samuel o Gad habrían compuesto la historia de Saúl (1 *Sam.* 8—16); Gad, la de David en el destierro (1 *Sam.* 17—31) y Natán la del reinado de David (2 *Sam.* 1—20). Pero la unidad de pensamiento que enlaza toda la obra pone en evidencia que el autor (probablemente un profeta) se valió de las memorias dejadas por aquellos otros tres profetas y de otros documentos, aglutinándolos en una intención única. La obra recibió el nombre de Samuel, porque la primera parte trata de él y porque él fué quien ungió por reyes a Saúl y a David.

10 Goettsberger, J.: "Einleitung, etc.", 142.

Finalidad. Intenta demostrar el autor que las instituciones religiosas de los hebreos, y aun la monarquía, son de origen divino; que David era sucesor legítimo de Saúl, y que la extraordinaria providencia de Dios sobre David, irradiaría asimismo sobre todos sus sucesores, porque la dinastía davídica debía perdurar eternamente. Al fulgor de las realizaciones proféticas, comprendemos nosotros que la perpetuidad del reino de David alcanzó su plenitud en la realeza espiritual del Mesías.

Credibilidad. Diversos libros del A. y N. Testamento abonan la historicidad y la canonicidad de los Libros de Samuel. Los (Libros) de los Reyes aluden a diversos pasajes de los de Samuel (cfr. 3 *Reg.* 2, 27 con 1 *Sam.* 2, 31). El primero de los Paralipómenos reproduce los hechos más destacados de los (Libros) de Samuel. El profeta Jeremías recurre a ellos en varias ocasiones (cf. *Jer.* 2, 37 con 2 *Sam.* 13, 19; *Jer.* 15, 1 con 1 *Sam.* 12, 19-23; *Jer.* 23, 5 con 2 *Sam.* 7, 12 y 8, 15). En el Libro de Sirac (46, 16—47, 13) hácese el encomio de Samuel, Natán y David. El salmo 17 es un resumen de los dos Libros de Samuel y el título de varios otros (e. gr., 3, 16, 33, 50, 51, 53, 55, 56, 62, 141, 142 y 143) hace alusión a diversos lances de la vida de David. Nuestro Señor apela, en el Nuevo Testamento, a la conducta de David cuando comió los panes de la proposición (cf. *Mat.* 12, 3 s.; *Mc.* 2, 25 s.; *Lc.* 6, 3 s., con 1 *Sam.* 21, 6), y S. Pablo traza un bosquejo de los Libros de Samuel (*Ac.* 13, 20-22; cf. también *Hebr.* 1, 5).

Sorprendemos asimismo en estos dos libros *pasajes mesiánicos:* en el Cántico de Ana se alude al Mesías (1 *Sam.* 2, 10); se promete a David la perpetuidad de su reino (2 *Sam.* 7, 12-16), y el propio David habla de esta promesa y otea confiadamente el futuro (2 *Sam.* 23, 1-7).

Texto.[11] No ha sido afortunada la trasmisión del texto de los dos Libros de Samuel. Quizá es el texto más adulterado [12] en el T. Masorético; corre parejas con los de Ezequiel y el profeta Oseas. Para restituirlo a su pureza primitiva es necesario acudir a las versiones antiguas y a conjeturas sólidamente establecidas.

11 Fernández, A.: "I *Sam.* 1-15 crítica textual" (Roma, 1917); Joüon, P.: "Notes philologiques sur le texte Hébreu de Josué, etc.", en *Biblica,* IX (1928), 161-166, y "Notes philologiques... de 2 *Samuel*", ibid., 302-315.

12 Cf. 1 *Sam.* 13, 1. 5; comparar 1 *Sam.* 14, 49 con 2 *Sam.* 2, 8 y 1 *Par.* 8, 33 y 9, 39; 1 *Sam.* 17, 51 con 2 *Sam.* 21, 19 y 1 *Par.* 20, 5; 1 *Sam.* 18, 19, con 2 *Sam.* 21, 8; 2 *Sam.* 4, 4 con 1 *Par.* 8, 34 y 9, 40, etc. Leimbach, K. A.: en "Die Heilige Schrift, etc.", 2.

Los Setenta concuerdan por regla general con el T. Masorético; pero no faltan divergencias (especialmente en lo relativo a cifras), en el tipo de adiciones, omisiones, modificaciones, más dos traducciones del mismo pasaje.

A esto obedece que muchos exegetas opinen que los Setenta tradujeron los Libros de Samuel de otro prototipo hebreo, y que su lectura es en ocasiones más fidedigna. LXXB es más perfecta que LXXA, que parece una versión corregida según copia hebrea emparentada con el T. Masorético actual.

No puede desdeñarse la revisión crítica de Luciano,[13] que representa, según algunos comentaristas, un modelo textual de la pre-Hexaplar LXX.

La Vetus Latina, que apenas conserva algunos fragmentos de los Libros de Samuel, está influída por la recensión de Luciano, y es responsable de ciertas "traducciones duplicadas" de la Vulgata (cf. 2 *Sam.* 1, 18 s.; 4, 5).

S. Jerónimo, que inició su traducción de la "Hebraica Veritas" por los Libros de Samuel y de los Reyes, nos ha legado una versión que coincide fundamentalmente con el T. Masorético, aun cuando su obra nos revela huellas de los escritos de Luciano, Aquila, Símaco y de las tradiciones judías.[14] La Peshitto depende generalmente del Texto Masorético, pero es de poco valor para la crítica textual porque probablemente está corregida según los LXX. El Targum de Jonatás está comúnmente de acuerdo con el T. Masorético.

13 Dieu, L.: "Retouches Lucianiques sur quelques textes de la vieille version Latine (I y II *Samuel*)", en R.B., XVI (1919), 372-403.

14 Stummer, F.: "Einführung in die lateinische Bible" (Paderborn, 1928), 101-110; ídem: "Jüdische Traditionen in den Büchern Samuel und Könige" en *Biblica,* X (1929), 4-20.

VI. Los Libros de los Reyes [1]

En la Vulgata, Tercero y Cuarto de los Reyes; en la Biblia hebrea actual: Primero y Segundo de los Reyes

Bibliografía. — a) COMENTARIOS CATÓLICOS: Sanda, A.: en "Exegetisches Handbuch zum Alten Testament" (2 vols., 1911); Schlögl, N.: en "Die Bücher der Könige: die Bücher der Chronik übersetzt und erklärt" (Viena, 1911); Landersdorfer, S.: en "Die Heilige Schrift des Alten Testamentes" (1927).

b) NO CATÓLICOS: Kittel, R.: en "Handkommentar zum Alten Testament" (1900); Eissfeldt, O.: en "Die Heilige Schrift des Alten Testamentes", por Kautzsch-Bertholet (4ª ed., 1922).

Título. Los dos Libros de los Reyes formaban originariamente un solo volumen. Los traductores griegos partiéronlo en dos, y a ellos siguieron la Vetus Latina y la Vulgata. Deriva su nombre del encabezamiento (hebr. *Vehammelek*, i. e., "Y el rey") y del contenido, que es la historia de los reyes de Israel y de Judá. Hasta el año 1448 no se adoptó esta división en la Biblia hebrea, en que a cada una de las partes se denominó respectivamente Primero y Segundo Libro de los Reyes. El texto griego y la Vulgata, al acoplarlos con los Libros de Samuel, los catalogaron como Tercero y Cuarto de los Reyes.

Argumento y división. Los Libros de los Reyes continúan la narración de los Libros de Samuel y comprenden desde la muerte de David hasta el año treinta y siete de la cautividad babilónica del rey Joaquim (972—561/560 a.J.C.). Distinguiremos tres partes: primera, la historia del rey Salomón (3 *Reg.* 1, 1—11, 43); segunda, historia de los dos reinos divididos, hasta la deportación asiria del Reino del Norte (12, 1—4 *Reg.* 17, 41); tercera, el reino de Judá hasta el destierro de Babilonia (4 *Reg.* 18, 1—25, 30).

PARTE I: *Historia del rey Salomón* (c. 972-932 a.J.C.; 3 *Reg.* 1, 1—11, 43).

a) Ultimos días del rey David (1012-972 a.J.C.); Adonías intenta apoderarse del trono, pero Salomón es proclamado rey (1, 1-53); muerte de David (2, 1-11).

[1] Por evitar equívocos, citaremos estos libros como Tercero y Cuarto de los Reyes.

b) Castigo de Adonías, Abiatar, Joab y Semei (2, 12-46).[2]
c) Matrimonio de Salomón con la hija del Faraón; plegaria de Salomón demandando la sabiduría; su arbitraje en el pleito de las dos rameras (3, 1-28).
d) Administración de su reino (4, 1-34).
e) Construcción del templo y del palacio real (5, 1—7, 51).[3]
f) Dedicación del templo (8, 1—9, 9).
g) Diversas disposiciones del rey Salomón (9, 10-28).
h) Visita de la reina de Saba (10, 1-13); riqueza y gloria de Salomón (10, 14-29).
i) Fin del reino de Salomón; pecados y castigo (11, 1-43).

PARTE II: *Separación de los reinos de Judá e Israel* (desde 932 a.J.C.: 3 *Reg.* 12, 1—4 *Reg.* 17, 41).
a) Hostilidad entre los dos reinos (3 *Reg.* 12, 1—16, 28).

ISRAEL

1) *Jeroboam I* (932-912; 3 *Reg.* 12, 1—14, 20) se rebela contra la casa de David (12, 1-24), construye ciudades fortificadas y establece el culto del becerro en Bet-El y Dan (12, 25-32); anuncio profético contra Bet-El (12, 33—13, 34); el profeta Ajiyá predice la ruina de Jeroboam (14, 1—20).

JUDÁ

1) *Roboam* (932-917: *Reg.* 14, 21—31) no puede evitar que el rey Susaq de Egipto se lleve los tesoros del templo.

2) *Abyyá* (916-914; 3 *Reg.* 15, 1-8).

3) *Asá* (913-873; 3 *Reg.* 15, 9-24) mueve guerra contra Basá, rey de Israel.

ISRAEL

2) *Nadab* (912-911; 3 *Reg.* 15, 25-32), hijo de Jeroboam, es asesinado, juntamente con toda su casa, por Basá.

3) *Basá* (911-888; 3 *Reg.* 15, 33—16, 7) reina en Tirsá; el profeta Yehú anuncia su ruina.

[2] Algunos de los Padres (*e. g.* Luciano, Diodoro de Tarso, Teodoreto, Jacobo de Edessa) y las acotaciones marginales al *Codex Coislinianus* (M) y el Códice 245 de los Setenta, comienzan 3 *Reyes* desde 2, 12 (tras la muerte de David).

[3] Vincent, H.: "Une antichambre du palais de Salomon" en R.B., II (1905), 258-265.

4) *Elá* (888-887; 3 *Reg.* 16, 8-14), hijo de Basá, es asesinado por Zimrí.

5) *Zimrí* (887; 3 *Reg.* 16, 15-22) es destronado a los siete días.

6) *Omrí* (887-833-876; 3 *Reg.* 16, 23-28) traslada su capital de Tirsá a Samaria.

b) Paz entre los dos reinos (3 *Reg.* 16, 29—4 *Reg.* 8, 29).

7) *Ajab* (876-854; 3 *Reg.* 16, 29—22, 40)[4] se casa con Jezabel, hija del rey de Sidón, e introduce el culto de Baal en Israel; el profeta *Elías*;[5] Ajab derrota dos veces al rey Ben-Hadad de Siria (Aram); Jezabel manda apedrear a Nabot; Ajab muere asaetado, en Ramot de Galaad.

4) *Josafat* (873-849; 3 *Reg.* 22, 41-51) hace la paz con Ajab (casa a su hijo Jorán con Atalía, hija de Ajab) y se alía con Ajab para emprender la guerra contra Ben-Hadad.

8) *Ocozías* (854-853; 3 *Reg.* 22, 52—4 *Reg.* 2, 25) hace frente a la rebelión de los Moabitas; Elías intima a Ocozías su muerte y es arrebatado al cielo. Comienzo del ministerio de Eliseo.

9) *Joram* (853-842; 4 *Reg.* 3, 1—8, 15), hermano de Ocozías, empeñado en una guerra con Mesá de Moab. Milagros y predicciones de Eliseo.

5) *Joram* (854-842; 4 *Reg.* 8, 16-24) frente a la rebelión de Edom.

6) *Ocozías* (842; 4 *Reg.* 8, 25-29), unido a su tío Joram de Israel emprende la guerra contra Jazahel de Siria.

c) Renovación de hostilidades entre los dos reinos, hasta la destrucción del de Israel (4 *Reg.* 9, 1—17, 41).

10) *Yehú* (842-815; 4 *Reg.* 9, 1—10, 36), ungido rey por orden de Eliseo; da muerte a Joram de Israel, a Ocozías de Judá, a Jezabel, a los

[4] Fernández, A.: "Achab et Josaphat in area iuxta ostium portæ Samariæ (3 *Reg.* 22, 10)", en V.D., XI (1931), 362-365.

[5] Joüon, P.: "Le costume d'Elie et celui de Jean Baptiste", en *Biblica*, XVI (1935), 74-81; Grill, S.: "Die Himmelfahrt des Elias", en B.Z., XXIV (1939), 242-248.

hijos de Ajab, a los hermanos de Ocozías, etc.; suprime el culto de Baal; Jazahel, rey de Siria pierde la Trasjordania (Aram).

7) *Atalía* (842 [836]; 4 *Reg.* 11, 1-21), reina de Judá, extermina a toda la estirpe real; solamente se salva Joás, hijo de Ocozías; el sumo sacerdote Yehoyadá proclama rey a Joás; muerte de Atalía.

8) *Joás* (842[836]-797; 4 *Reg.* 12, 1-21) repara el templo, compra a Jazahel la paz; es asesinado por sus siervos.

11) *Joacaz* (814, 798; 4 *Reg.* 13, 1-9), atacado por los arameos, se salva a uña de caballo.

12) *Joás* (798-783; 4 *Reg.* 13, 12-25; 14, 15 s.) recibe de labios de Eliseo agonizante la promesa de su triunfo sobre los arameos.

9) *Amasías* (797-779; 4 *Reg.* 14, 1-14. 17-22) castiga a los asesinos de su padre, derrota a los edonitas, pero es vencido por Joás de Israel; es asesinado en una conspiración.

13) *Jeroboam II* (783-743; 4 *Reg.* 14, 23-29) reconquista la Trasjordania.

10) *Azarías,* llamado también Ozías (779-740; 4 *Reg.* 15, 1-7), se ve atacado por la lepra; su hijo Jotam gobierna por él.

14) *Zacarías* (743; 4 *Reg.* 15, 8-12) es asesinado en una conspiración.

15) *Sal-lum* (743; 4 *Reg.* 15, 13-16) asesinado por Manajem al mes de su reinado.

16) *Menajem* (743-737 ; 4 *Reg.* 15, 17-22) rinde parias a Tiglat-Piléser III (745-727 a.J.C.).

17) *Peqajyá* (737-736; 4 *Reg.* 15, 23-26) muere a manos de Péqaj, capitán de su ejército.

18) *Péqaj* (736-730; 4 *Reg.* 15, 27-31) se alía con Rasin de Siria contra Judá: Tiglat-Piléser lleva cautivo a Siria todo el país de Neftalí; Oseas, conjurado, le da muerte.

11) *Jotam* (740-736; 4 *Reg.* 15, 32-38) edifica la puerta del templo.

12) *Ajaz* (736-728; 4 *Reg.* 16, 1-20) practica el culto idolátrico, re-

quiere la ayuda de Tiglat-Piléser III contra Péqaj y Resin, invasores de Judá.

19) *Oseas* (730-722[?]; 4 *Reg.* 17, 1-41), último rey de Israel (17, 1-6); causas de la ruina y cautividad de Israel (17, 7-23); origen de los samaritanos (17, 24-41).

PARTE III: *El reino de Judá hasta la cautividad de Babilonia* (4 *Reg.* 18, 1—25, 30).

13) *Ezequías* (727-699: 4 *Reg.* 18, 1—20, 21) inaugura las reformas religiosas (18, 1-12); correrías de Senaquerib por Samaria y liberación de Jerusalem (18, 13—19, 37); enfermedad y curación del rey (20, 1-21).
14) *Manasés* (698-643: 4 *Reg.* 21, 1-18), adorador de ídolos.
15) *Amón* (643-641: 4 *Reg.* 21, 19-26), idólatra, muere en una conjuración.
16) *Josías* (640-609: 4 *Reg.* 22, 1—23, 30)[6] repara el templo, emprende la reforma religiosa, a tenor de lo preceptuado en la Ley hallada en el templo; muere a manos del faraón Nekó (Nekao) en la batalla de Meguiddó.
17) *Joacaz* o *Sellum* (608: 4 *Reg.* 23, 31-35) destronado a los tres meses de su proclamación y deportado por Nekó a Egipto.
18) *Joaquim* o *Eliacim* (608-597: 4 *Reg.* 23, 36—24, 7), tributario del rey de Babilonia.
19) *Joaquín* o *Jeconías* (597: 4 *Reg.* 24, 8-17; 25, 27-30), depuesto a los tres meses de gobierno y deportado a Babilonia; indultado por Evilmerodak (561/560 a.J.C.).
20) *Sedecías* o *Matanyá* (597-586: 4 *Reg.* 24, 18—25, 21), último rey de Judá, testigo del asedio y destrucción de Jerusalem y del templo. *Godolías*, nombrado gobernador, cae asesinado; el pueblo huye a refugiarse en Egipto (4 *Reg.* 25, 22-26).

Origen del libro; carácter literario, fecha y autor. Según afectan creer los racionalistas, cerrábase el texto primitivo del L. de los R. con el encomio del rey Josías (4 *Reg.* 23, 25a); en su opinión, debió de redactarlo hacia el año 600 a.J.C. (es a saber, poco después de la muerte del rey Josías, en el 609), un historiador deuteronomista, partidario acérrimo de la centralización del culto en Jerusalem *(Deut.* 12), y que, según ese criterio religioso, emitió su juicio sobre cada uno de los reyes de Judá y de Israel. No es, por ende, un narrador objetivo, sino un fantasea-

[6] Euringer, S.: "Die ägyptischen und keilschriftlichen Analogien zum Funde des Codex Helciæ 2 Kg. 22 u. 2 Chr. 34", en B.Z., IX (1911), 230-243, 337-349; X (1912), 13-23, 225-237.

dor religioso que no tiene empacho en sacrificar frecuentemente los hechos en aras de sus prejuicios teológicos y que con la misma libertad maneja la leyenda que la historia.[7] Hacia el 550 a.J.C., época del destierro babilónico, otro autor deuteronomista continuó la obra hasta la excarcelación del rey Joaquín en el 561-560 a.J.C. (4 *Reg.* 25, 27-30); es el mismo escritor que redactó los libros del Génesis, Exodo (no el Levítico), Números, Deuteronomio, Josué, Jueces y Samuel. Y ese mismo es el interpolador del texto primitivo de la historia de los Reyes. Entre esta *reedición* del L. de los R. y su fijación en el canon (h. 200 a.J.C.) aun se le adicionaron acotaciones y suplementos breves por obra del Escritor Levita (P, i. e., Priestly Writer).

Crítica. No es aceptable la explicación de la escuela racionalista. Sus argumentos literarios, históricos y religiosos, valen lo que la hipótesis gratuita de Wellhausen, de la cual son simple deducción lógica.

El autor no se propuso esbozar de manera acabada la historia política de la monarquía judía o israelita, sino demostrar que el destino de la nación hebrea dependía de la observancia de la Ley divinamente revelada. De ahí que, a tenor de esa finalidad, seleccione los materiales para su obra.

Se elogia a cada uno de los reyes según su actitud frente a la religión revelada. Se describen con gran riqueza de detalles los reinados de aquellos monarcas de Judá que más destacaron por su celo religioso, como Salomón, Ezequías y Josías, y la vida de aquellos reyes de Israel que más se distinguieron por sus apostasías, como Jeroboam, Ajab y Joram. El pecado capital de Israel fué la idolatría y el de Judá, el culto de los lugares altos. La piedra de toque para juzgar de la conducta de los reyes fué su actitud respecto de la ley mosaica y de la centralización del culto en el templo de Jerusalem (*Deut.* 12, 5 ss.). Al propio tiempo trata el hagiógrafo de realzar la autoridad divina y la actividad de los profetas Elías y Eliseo, y de demostrar la legitimidad y perpetuidad del reino davídico.

Ha utilizado el autor diferentes documentos históricos: frecuentemente remite a ellos al lector, como ampliación de su relato. Apela a tres documentos oficiales, fuentes principales de su narración: a) "Los Hechos de Salomón" (3 *Reg.* 11, 41); b) "Las Crónicas de los Reyes de Judá", que se mencionan quince

7 * Pfeiffer, R. H.: "Introduction, etc.", 377-410; Pfeiffer califica de legendario cuanto signifique sobrenaturalismo o intervención milagrosa (*e. g.* en la historia de Elías; cf. 404).

veces en la historia de Roboam (3 *Reg.* 14, 29) y en la de Joaquín (4 *Reg.* 24, 5);[8] c) "Las Crónicas de los Reyes de Israel", citadas diecisiete veces en la historia de Jeroboam (3 *Reg.* 14, 19) y en la de Péqaj (4 *Reg.* 15, 31).[9] Es asimismo verosímil que se valiera de las historias de los profetas Natán y Ajyyá (2 *Par.* 9, 29), Iddó y Semaiá (2 *Par.* 12, 15; 13, 22), Yehú (2 *Par.* 20, 34), e Isaías (2 *Par.* 26, 22; 32, 32); manejó también otros documentos, además de los ya citados, para lo relativo a la construcción del templo de Salomón (3 *Reg.* 5, 13—8, 66) y la historia de Elías y de Eliseo (3 *Reg.* 17—19 y 21; 4 *Reg.* 1—10). De ellos, parte se transcribió íntegramente en el texto (4 *Reg.* 18, 13—20, 19, cf. con *Isaías* 36—39), parte sirvió de complemento a su narración y parte fué incorporada al relato general en forma abreviada.

La historia de cada uno de los Reyes está estructurada con los elementos siguientes: a) sincronismo del advenimiento del rey con el año de reinado del monarca del otro reino; b) duración de su reinado; c) un sencillo veredicto sobre el carácter del rey; d) una alusión al documento; e) mención de la muerte del rey y nombre del sucesor. En algunos casos se registra la edad del monarca y el nombre de su madre (3 *Reg.* 22, 42; 4 *Reg.* 22, 1). Por consiguiente, es obvio que los Libros de los Reyes difieren de los de Samuel. Los primeros citan el documento, dan detalles cronológicos, dictaminan acerca de la conducta de cada monarca; los segundos, omiten la mención del documento (excepto 2 *Sam.* 1, 18), son parcos en cronologías y se abstienen de emitir juicio sobre los personajes que intervienen en el relato.

Escribióse el libro durante el destierro de Babilonia. El último episodio (4 *Reg.* 25, 27) es la deferencia del rey Evilmerodak con Joaquín, el año treinta y siete de su cautiverio (561-560 a.J.C.). Podemos suponer que la redacción del libro sea posterior a la muerte de Joaquín, puesto que veladamente se alude a este acontecimiento (4 *Reg.* 25-30). Mas como no se mienta el término del cautiverio israelita, puede calcularse que es anterior a esta efemérides (536 a.J.C.).

El Talmud (*Baba Bathra,* 14b) designa a *Jeremías* como autor del L. de los R., atribución que probablemente es justa y exacta.[10]

8 Al tratar de Ocozías y Atalía, no se alude a dichas Crónicas.

9 Tampoco se alude a las Crónicas con relación a Joram.

10 Hay exegetas católicos (Gigot, Sanda) que prefieren dejar en suspenso la cuestión de la paternidad literaria; Höpfl defiende que Jeremías murió en Egipto y que otro fué el redactor del texto actual.

El final del 4 Libro de los Reyes (24, 18—25, 30) coincide con el último capítulo de Jeremías (52); y aun cuando parece que este último capítulo del 4 L. de los R. se añadió al de Jeremías a guisa de apéndice, esto prueba que para los judíos era uno mismo el autor de ambas obras. Es digno de notarse que no se menciona en todo el Libro de los Reyes a Jeremías, que tan importante papel desempeñó durante esta época en el reino de Judá; este silencio se explica perfectamente si fué el propio Jeremías quien escribió el libro. No se opone a que Jeremías sea el autor de la obra, que ésta procediera de Babilonia, pues según la tradición rabínica *(Seder Olam Rabba,* 26), Nabucodonosor, después de haber conquistado el Egipto en el año 37 (568),[10a] reintegró a Jeremías a Babilonia, donde murió. Tampoco obsta que el profeta hubiera de frisar en los 90 años cuando se escribieron los cuatro últimos versículos del libro (4 *Reg.* 25, 27-30), puesto que bien pudieron componerse los demás en fechas anteriores (4 *Reg.* 25, 26 y 25, 27).

Credibilidad. En la sección "Elogio de los Patriarcas" del Libro de Sirac, se encomia a Salomón, Elías, Eliseo, Ezequías, Isaías, Josías *(Sir.* 47—49); en el Nuevo Testamento se habla de la visita de la Reina del Mediodía *(Lc.* 11, 31 y *Mat.* 12, 42 cf. con 3 *Reg.* 10, 1 ss.), de la misión de Elías en Sareftá y de la embajada de Eliseo a Naamán (cf. *Lc.* 4, 25-27 con 3 *Reg.* 17, 8 s. y 4 *Reg.* 5, 1 ss.), del llamamiento de Elías por Yahveh (cf. *Rom.* 12, 2 ss. con 3 *Reg.* 19, 10. 18), de la condición humana de Elías (cf. *Iac.* 5, 17 con 3 *Reg.* 17, 1; 18, 41-46).

Abonan la historicidad de la narración bíblica varios documentos egipcios, asiriobabilónicos y moabitas.[11] La invasión de Judá por Sesaq (3 *Reg.* 10, 25 s.) se confirma con las inscripciones de uno de los muros del templo de Amón, en Karnak (Tebas), que menciona ciudades judías como Aduram, Gabaón y Ajalón. La "Piedra Moabita" del rey Mesa (s. IX a.J.C.) conmemora la opresión de Moab por los israelitas (cf. 4 *Reg.* 3, 4-27). Una inscripción de *Salmanasar II* (859-824) registra entre los reyes batidos en Karkar el 854 a.J.C. los nombres de Ajab de Israel y Adad-idri *(Bibl.* Ben-Hadad) de Damasco (cf. 3 *Reg.* 20, 34 respecto a la alianza entre Ajab y Ben-Hadad); un obelisco negro del mismo soberano asirio da testimonio de que en su año dieciocho (i. e. 842 a.J.C.) le rindió parias Jaua de Bit Umri (i. e., Yehú de la familia de Omri). En los anales de Ti-

10a Fl. Josefo *(Antiq.* X, 9, 7) anota el año 583.

11 Steinmueller, J. E.: "Some Problems, etc.", 156-161.

glat-Piléser III (745-727 a.J.C.) dícese que cobró tributo, en 738, de Rasin de Damasco y de Manajem de Samaria (cf. 4 *Reg.* 15, 17-21); y al relatar las correrías del mismo rey asirio en 734, 733, 732, evócase el desastre de Rasin (rey de Damasco), la muerte de su aliado Péqaj (rey de Israel), la entronización asiria de Oseas en el puesto de Péqaj, y el tributo recibido de Ajaz, rey de Judá (cf. 4 *Reg.* 15, 29; 16). Las inscripciones de *Sargón II* (721-205), sucesor de Salmanasar IV (726-722 a.J.C.), mencionan el sitio y destrucción de Samaria (722 a.J.C.) y la captura de 27.290 prisioneros, deportados a las ciudades de la Media (cf. 4 *Reg.* 17, 1 ss.).

Según el cilindro de Taylor, *Senaquerib* (704-681 a.J.C.),[12] en su tercera campaña militar del 701, conquistó cuarenta y seis ciudades fortificadas de Judá, llevándose con el botín de guerra 200.150 prisioneros; respecto del rey Ezequías de Judá refiere lo siguiente: "Le encerré dentro de Jerusalem, su capital, como al pájaro en la jaula" (cf. 4 *Reg.* 18, 13—19, 37). Las Crónicas babilónicas de Nabu-apal-usur (625-605), fundador del Imperio Neo-Babilónico, describen los aconteceres de los años 616 al 609: la caída de Nínive, capital de los asirios en 612, y el encuentro con el ejército egipcio (a. 609) que había llegado en socorro de los asirios (cf. 4 *Reg.* 23, 29 s. respecto de la muerte de Josías en Maguiddó el año 609, cuando trataba de oponerse a las armas de Nekó o Nekao).

Cronología.[13] Son fechas que nunca se omiten las del año de subida al trono de un rey, en parangón con los años de reinado de su coetáneo de la otra monarquía y los de reinado de cada soberano. Difícil y, mejor, inútil empresa la de sincronizar todas las cifras facilitadas por el relato bíblico. Los sucesores de Salomón, Roboán de Judá y Jeroboam de Israel comenzaron a gobernar por los mismos días, más o menos; Ocozías de Judá y Joram de Israel fueron asesinados el mismo día por Yehú; pero según la enumeración de la Biblia, dedúcese que reinaron los monarcas de Judá noventa y cinco años y los de Israel noventa y ocho. Desde

[12] Breme, T.: "Ezechias u. Senacherib", en B.S., XI, 5 (1906); Götzel, G.: "Hizkia u. Sanherib", en B.Z. (1908), 133-154; Landersdorfer, S.: "Der Gott Nisrok", en B.Z., VIII (1910), 12-23; Semkowski, L.: "De morte Senacherib quid in documentis recens inventis statui possit", en *Miscellanea Biblica* (Roma, 1934), 148-160.

[13] Steinmueller, J. E.: "Some problems, etc.", 155 s.; Hellmann, O.: "De chronologia Librorum Regum" (Roma, 1914); Kleber, A. M.: "The Chronology of 3 and 4 Kings and 2 Paralipomenon", en *Biblica,* II (1921), 3-29, 170-205.

la muerte de los dos precitados reyes en el 842 hasta la destrucción de Samaria en 772, corre un lapso de 120 años; pero según la Biblia, reinó la dinastía de Judá durante 165 años, y la de Israel 143.

Cuatro normas deben tenerse en cuenta al estudiar la sincronización de los reinados paralelos: a) Deben considerarse como auténticas las cifras de la Biblia, mientras no se pruebe categóricamente que el texto ha sido adulterado (cf. 4 *Reg.* 15, 30 con 4 *Reg.* 15, 33; 4 *Reg.* 16, 2 con 4 *Reg.* 18, 2; 4 *Reg.* 24, 8 con 2 *Par.* 36, 9). b) Para el cómputo del año nuevo en ambas monarquías debe tenerse presente el Año Sagrado, que comenzaba el primero de Nisán (marzo-abril). c) Los hebreos seguían el sistema de prenotación, es a saber, o se computaba como primer año del nuevo rey el año incompleto o el mismo año se contaba dos veces, esto es, como último del rey difunto y como primero de su sucesor. d) El cotejo de la cronología bíblica con los documentos de la historia profana, sobre todo con la literatura asiriobabilónica, proporcionará fechas seguras para los hechos más salientes de la historia bíblica, ya que desde el 893 a.J.C. hasta el 160 de la era cristiana, todas sus datas pueden refrendarse con el testimonio de los escritos asiriobabilónicos y griegos.

Texto. No ha llegado hasta nosotros sin algunas corrupciones de menor cuantía. La pureza textual de estos libros es un término medio entre la del Pentateuco y de los Libros Proféticos. El profesor Sanda [14] ha introducido 380 modificaciones en el texto hebreo al intentar rehacerlo; destaca por su importancia los errores de los amanuenses en la transcripción de las cifras por ej., 3 *Reg.* 5, 6 *(Vulg.* 4, 26) dice "cuarenta mil caballos", en tanto que en 2 *Par.* 9, 25 (T.M.) se lee "cuatro mil caballos"; 4 *Reg.* 25, 17 afirma que la altura de los capiteles que coronaban las columnas del templo era de "tres codos", siendo así que en 3 *Reg.* 7, 16 y *Jer.* 52, 22 se leen "cinco".

La versión de los LXX del L. de los R. se hizo sobre un original hebreo y por ende puede utilizarse para la reconstrucción del texto primitivo; el texto griego está salpicado de trasposiciones, omisiones y adiciones; muchos vocablos hebreos pasaron a la versión griega, porque el traductor desconocía su significado. LXXA está más en consonancia con el Texto Masorético que LXXB o que la misma recensión luciana.

La Vetus Latina se fundaba en la versión de Luciano; mas la Vulgata de S. Jerónimo se aproxima al T.M.

[14] "Exegetisches Handbuch, etc.", XII; cfr. asimismo Joüon, P.: en *Biblica,* IX (1928), 428-433, X (1929), 53-61.

VII. Los Libros de los Paralipómenos o de las Crónicas

Bibliografía. — a) COMENTARIOS CATÓLICOS: De Hummelauer, F.: "I Par.", en "Cursus Scripturæ Sacræ" (1905); Schlögl, N.: "Die Bücher der Könige: die Bücher der Chronik übersetzt und erklärt" (Viena, 1911); Goettsberger, J.: en "Die Heilige Schrift des Alten Testamentes" (1939).

b) NO CATÓLICOS: Kittel, R.: en "Handkommentar zum Alten Testament" (1902); Curtis-Madsen: en "The International Critical Commentary" (1910); Rothstein-Hänel: en "Kommentar zum Alten Testament" (1927).

ESTUDIOS ESPECIALES: * Albright, W. F.: "The Date and Personality of the Chronicler", en *Journal of Biblical Literature and Exegesis,* vol. XL (1921), 104-124; Welch, A. C.: "The Work of the Chronicler: Its Purpose and its Date" (Schweich Lectures, Londres, 1939); Bea, A.: "Neuere Arbeiten zum Problem der biblischen Chronikbücher" en *Biblica,* XXII (1941), 46-58.

Título e inserción en el Canon. Diéronle el nombre los Setenta, que vieron en estos libros unos "Paraleipomena" (i. e., "cosas omitidas" en los Libros de Samuel y de los Reyes); son, en efecto, suplemento a dichos libros.[1] La inscripción griega, que gramaticalmente es un genitivo plural "Paral(e)ipomenon" hizo fortuna en las versiones Vulgata y Vetus Latina. En hebreo se denominan "Dibre Hajjamim", que S. Jerónimo tradujo "Verba dierum" *(Prol. gal.,* en M.L., XXVIII, 554) y que interpretó "Crónica de toda la historia sagrada". Este nombre de "Crónicas" ha sido adoptado por la exégesis moderna. En un principio, ambos libros de los Paralipómenos formaban un solo volumen. La división en dos procede de los Setenta; aceptáronla la Vetus Latina, la Vulgata y, en 1518, Bomberg al editar el texto hebreo.

En los Setenta y en la Vulgata, los Libros de los Paralipómenos vienen a continuación de los L. de los R.; mas en el Canon Talmúdico y en las Biblias hebreas publicadas suceden a los *Kethubim* o *Hagiographa.*[2]

Argumento y división. Los L. de los P. son una recapitulación histórica desde la creación del mundo hasta el término de la Cautividad de Babilonia (536 a.J.C.). La parte anterior al rey Saúl consta apenas de árboles genealógicos, con alguna breve acotación. Desde él, coincide substancialmente con los otros libros his-

[1] No es exacta la interpretación que da S. Jerónimo al título de los Paralipómenos *(Ep. 53, ad Paulinum,* 7, en M.L., XXII, 548), puesto que esos libros tienen mucho de común con los de Samuel y Reyes.

[2] Cf. Steinmueller, J. E.: "Introducción general, etc.", 78 s.

tóricos, más algunas aportaciones nuevas. A partir de la división del reino, el de Judá es el único en describirse.

Dividiremos la obra en cuatro partes:

PARTE I: *Listas genealógicas desde Adán a David* (1 *Par.* 1, 1—9, 44).
- a) Generaciones desde Adán a Jacob (1, 1—2, 2).
- b) Generaciones de los hijos de Jacob (2, 3—9, 44).
  1) Genealogía de Judá (2, 3—4, 23).
  2) Descendientes de Simeón (4, 24-43).
  3) Descendencia de Rubén (5, 1-10).
  4) Genealogía de Gad (5, 11-22).
  5) Genealogía de la tribu oriental de Manasés (5, 23-26).
  6) Descendencia de Leví (6, 1-81).
  7) Descendientes de Isacar (7, 1-5).
  8) Descendientes de Benjamín (7, 6-12).
  9) Hijos de Neftalí (7, 13).
  10) Genealogía de la tribu occidental de Manasés (7, 14-19).
  11) Hijos de Efraim (7, 20-22).
  12) Hijos de Aser (7, 30-40).
  13) Descendientes de Benjamín y Saúl (8, 1-40).
  14) Repobladores de Jerusalem y descendencia de Saúl (9, 1-44).

PARTE II: *Historia del rey David* (1 *Par.* 10, 1—29, 30).
- a) Muerte de Saúl (10, 1-14).
- b) Toma de Sión y héroes y soldados de David (11, 1—12, 40).
- c) Gobierno afortunado de David (13, 1—22, 1).
  1) Traslado del Arca, de Cariatiarim a la casa de Obededom (13, 1-14).
  2) Palacio real, familia de David y victoria sobre los Filisteos (14, 1-17).
  3) Traslado del arca a Jerusalem (15, 1—16, 43).
  4) Prométese a David una morada eterna (17, 1-27).
  5) Conquistas de David (18, 1—20, 7).
  6) Censo del pueblo (21, 1—22, 1).
- d) Ultimo período del gobierno de David (22, 2—29, 30).
  1) David prepara la edificación del templo (22, 2-19).
  2) Organización sacerdotal y levítica (23, 1—26, 32).
  3) Organización administrativa (27, 1-34).
  4) Ultima asamblea de David; recomendaciones (28, 1—29, 19).
  5) Proclamación real de Salomón y muerte de David (29, 20-30).

PARTE III: *Historia del rey Salomón* (2 *Par.* 1, 1—9, 31).
- a) Sabiduría y riqueza de Salomón (1, 1-17).
- b) Construcción del templo (2, 1—7, 22).
    - 1) Preparativos (2, 1-16).
    - 2) Descripción del templo (3, 1—5, 1).
    - 3) Dedicación del templo (5, 2—7, 22).
- c) Otras empresas de Salomón (8, 1—9, 28).
- d) Muerte de Salomón (9, 29-31).

PARTE IV: *Historia de los reyes de Judá hasta el edicto de Ciro* (2 *Par.* 10, 1—36, 23).
- a) Roboam y la secesión del reino (10, 1—12, 16).
- b) Reinado de Abyyá (13, 1—14, 1).
- c) El rey Asá: abolición de la idolatría; victoria sobre los etíopes; su piedad; alianza con Ben-Hadad de Damasco (14, 2—16, 14).
- d) Reinado de *Josafat:* su piedad, amistad con Acab, reorganización judicial y victoria sobre sus enemigos (17, 1—21, 1).
- e) Reinado de *Joram* (21, 2-20).
- f) Reinado de *Ocozías* (22, 1-9).
- g) Reinado de *Atalía* (22, 10—23, 21).
- h) Reinado de *Joás* (24, 1-27).
- i) Reinado de *Amasías* (25, 1-29).
- j) Reinado de *Ozías* o *Azarías* (26, 1-23).
- k) Reinado de *Jotam* (27, 1-9).
- l) Reinado de *Ajaz* (28, 1-27).
- m) Reinado de Ezequías; purificación del templo, celebración de la Pascua; disposiciones sobre la manutención de sacerdotes y levitas; invasión de Senaquerib; enfermedad y curación de Ezequías (29, 1—32, 33).
- n) Reinado de Manasés (33, 1-20).
- o) Reinado de Amón (33, 21-25).
- p) Reinado de Josías: restauración del templo (hallazgo del "Libro de la Ley de Yahveh"; reformas religiosas; muere en (34, 1—36, 1) Meguidó.
- q) Reinado de Joacaz o Selún (36, 2-4).
- r) Reinado de Joaquim o Eliacim (36, 5-8).
- s) Reinado de Joaquín o Jeconías (36, 9 s.).
- t) Reinado de Sedecías o Matanyá (36, 11-21).
- u) Edicto de Ciro, rey de Persia (36, 22 s.).

Propósito del autor.[3] Quiso el autor presentar a sus correligionarios, que regresaban del destierro de Babilonia, una historia religiosa del reino de Judá y, sobre todo, poner de relieve los derechos de la casa de David.

[3] Lusseau-Collomb: "Manuel d'Etudes Bibliques", II, 234 s.

1) La *intención religiosa* del autor se transparenta por los mismos hechos relatados. Apenas se mienta el reino de Israel a partir de la secesión; limita su historia al Reino del Sur. Al describir la historia de David, procura destacar aquellos hechos que más se relacionan con el culto de Dios y con los preparativos para la edificación del templo. Al tratar de la de Salomón, solamente se ocupa de la construcción y dedicación de dicho templo. Háblase con mayor amplitud de aquellos reyes que desterraron la idolatría e inauguraron la reforma religiosa, como de Asá, Josafat, Ezequías y Josías. Prueba evidente es de la intención religiosa del escritor el énfasis con que describe la organización del culto público, las fiestas y ceremonias litúrgicas, la actividad de los sacerdotes y levitas, sus obligaciones y sus genealogías.

Las mismas omisiones son indicio del propósito del autor; pásanse en silencio los disturbios familiares de David, su adulterio con Betsabé, la religión de su hijo Absalón, así como las intrigas para que Salomón sucediera en el trono y su idolatría durante la segunda época de gobierno.

Intentó demostrar el autor que la felicidad y bienandanza de Israel dependían de la observancia de la alianza y del culto divino. Semejante era la finalidad de los Libros de los Reyes, mas no tan explícita como en los Paralipómenos (3 y 4 *Reg.)*.

2) A la intención religiosa uníase, en el escritor sagrado, un *fin dinástico:* poner de relieve su veneración reverencial por la casa de David, cuya genealogía hasta el período postexílico se describe (junto con las de las tribus de Leví y Benjamín, fieles a la casa de Judá) hasta la cautividad de Babilonia. Conságranse a David 18 capítulos de la parte propiamente histórica.

El cronista, testigo de una época en que su pueblo había perdido la independencia nacional, evoca ante sus correligionarios el glorioso pasado de una monarquía representada por un rey típicamente teocrático.

Origen de los libros,[4] *fecha y autor*. Valióse el cronista de varias fuentes escritas. Del libro del Génesis tomó los datos para las genealogías desde Adán a Jacob (1 *Par.* 1, 1—2, 2); y del Exod., Números, Josué, Samuel, Reyes, así como de genealogías profanas, los informes para construir los demás árboles genealógicos (1 *Par.* 2, 3—9, 44). Por lo que respecta a 1 *Par.* 10—2 *Par.* 36, podemos conjeturar que el autor depende directamente de los

[4] Podechard, E.: "Les références du Chroniqueur", en R.B., XII (1915), 236-247.

Libros de Samuel y de los Reyes, o que bebió en las mismas fuentes que estos autores, ya que sintonizan cuarenta y cinco secciones paralelas, copiadas literal o casi literalmente, y se estructura con frecuencia de un modo idéntico.

Amén de los documentos canónicos, utilizó el Cronista documentos no canónicos; de éstos se citan trece explícitamente: 1) el "libro de los reyes de Judá e Israel" (2 *Par.* 25, 26, etc.); 2) el "libro de los Reyes de Israel y Judá" (1 *Par.* 9, 1; 2 *Par.* 27, 7, etc.); 3) el "libro de los Reyes de Israel" (2 *Par.* 20, 34); 4) los "hechos de los Reyes de Israel" (2 *Par.* 33, 18); y 5) "*midrash* de los Libros de los Reyes" (1 *Par.* 24, 27). De esas cinco fuentes documentales cuatro suelen fundirse en el único Libro de los Reyes de Israel y de Judá y, probablemente, también el quinto se identifica con ellos. A éstas se añaden otras ocho alusiones explícitas: 6) las "palabras de Samuel el Vidente, y las palabras de Natán el Profeta, y las palabras de Gad el Vidente" (1 *Par.* 29, 29); 7) los "discursos de Natán el profeta y la profecía de Ajyyá el Silonita y la visión de Yedó el Vidente, relativos a Jeroboam, hijo de Nebat" (2 *Par.* 9, 29); 8) los "actos de Semayá el Profeta y de Iddó el Vidente" (2 *Par.* 12, 15); 9) el "midrash del profeta Iddó" (2 *Par.* 13, 13, 22); 10) la "historia de Jehú, hijo de Jananí, que se halla inserta en el Libro de los Reyes de Israel" (2 *Par.* 20, 34); 11) los "hechos de Uzías, escritos por el profeta Isaías, hijo de Amós" (2 *Par.* 26, 22); 12) la "visión del profeta Isaías, hijo de Amós" (2 *Par.* 32, 32 en T.M.); 13) la "historia de los Videntes" (2 *Par.* 33, 19). Los escritos de Iddó, que se citan una vez aislados (9), menciónanse dos veces como parte de una compilación (7 y 8). De ahí la dificultad de determinar si el autor se sirvió directamente de la obra literaria de los profetas o si manejó un simple repertorio de escritos proféticos. Menciónanse también las lamentaciones que Jeremías compuso a la muerte del rey Josías (2 *Par.* 35, 25), y que no deben confundirse con el libro canónico de las Lamentaciones.

El cronista ajustó todas estas porciones documentales como piezas de un mosaico, sin más elaboración literaria.

Los Libros de los Paralipómenos son posteriores al destierro de Babilonia, puesto que en ellos se habla del decreto de Ciro, rey persa, que autorizaba la repatriación de los judíos (2 *Par.* 36, 22 s.). Parece que la composición de dicha obra no se hizo inmediatamente después del cautiverio. La descendencia de la estirpe de David llega hasta la sexta generación de Zorobabel (1 *Par.* 3,

19 ss. en T.M.: en los LXX Vulgata y versión siríaca enuméranse once generaciones; si se calcula en treinta años la vida de cada generación, la lista alcanzaría hasta el 350 a.J.C. Da cuenta el autor de los "dáricos" (moneda persa) entregados para el culto del templo ("adarkonim", 1 *Par.* 29, 7) y que se supone efigiaban a Darío I (521-486 a.J.C.); emplea asimismo vocablos persas (1 *Par.* 29, 29, "birah" con valor de "templo").

Las *Crónicas* coinciden en muchos de sus caracteres literarios con otros libros postexílicos; el dialecto arameo, a la sazón naciente, influyó en el lenguaje hebreo del escrito. Por estas razones podemos datarlas del período persa (i. e. h. 350 a.J.C.) o, más probablemente, de la época griega (i. e. h. 200 a.J.C.).[5]

Según la tradición hebrea *(Baba Bathra,* 14b), aceptada por algunos de los modernos comentaristas,[6] a Esdras se deben los Paralipómenos; más verosímilmente debe tenerse por una obra anónima.

Credibilidad. Los seguidores de Wellhausen [7] no reconocen gran solvencia histórica a los Paralipómenos, puesto que, según ellos, son simple narración legendaria, adaptada por el cronista, discípulo del autor levita (Priestly author, P),[8] a un pasado glorioso e irreal. Procediendo como su maestro, elaboró o inventó arbitrariamente listas genealógicas y narraciones conformes con el propósito prefijado de restablecer y realzar el prestigio del sacerdocio judío. Quizá por este motivo suelen calificarlos de "primera apología del judaísmo y de invectiva contra los gentiles y más especialmente contra los samaritanos".

Crítica. La tesis fundamental de los racionalistas es que el Pentateuco se escribió siglos después de Moisés; y por eso dicen que yerra de medio a medio el cronista al atribuir al Caudillo israelita el Pentateuco y singularmente el *Priesterkodex,* y al rey David, algunas disposiciones sobre los levitas y la música. Ningún exegeta católico puede adherirse a esa tesis.

Es indudable que el cronista respeta substancialmente todo el

[5] Este cómputo se funda en el supuesto de que las once generaciones (1 *Par.* 3, 19 ss., que se leen en los LXX, Vulgata y V. Siríaca) pertenecen originariamente al texto, y que los *Par.* y los libros de Esdras guardan mutua relación.

[6] Afirman éstos que las seis generaciones de 1 *Par.* 3, 19 ss., son una interpolación.

[7] Cfr. *ex. gr.,* * Pfeiffer, R. H.: "Introduction, etc.", 782-812.

[8] Algunos racionalistas modernos como * G. v. Rad (1930), * Luther (1938), * A. Noordtzij (1937) y * Van Selms (1939) afirman que la tendencia del autor es más deuteronomista (D) que sacerdotal (P); * A. C. Welch (1939) sostiene que los libros de los Paralipómenos están influídos por ambas tendencias (cfr. Bea, A.: "Neuere Arbeiten", 48-52).

material que le brindaban los otros libros históricos del A.T., pero lo acomoda a su fin particular. Así, por ej., al describir la historia del rey David, coinciden esencialmente en los mismos episodios el autor o compilador de los Libros de Samuel y de los Paralipómenos; mas el primero insiste principalmente en los hechos históricos, en tanto que el segundo, en el culto público y en David como dechado de rey teocrático. Esta propensión del cronista no arguye mudanza o falsificación de la historia.

La interpretación textual del Libro de los Paralipómenos ha desmentido en muchos puntos la teoría racionalista y ha conducido a una más justa apreciación de la honradez histórica del cronista. Merced a un más exacto conocimiento del Próximo Oriente, hubo protestantes (e. gr. * Rothstein, * Hänel, 1927, * Sellim, 1933) que reconocieron el valor histórico de los Paralipómenos, aun en aquellos pasajes propios de dichos libros y que no hallamos en los de Samuel y de los Reyes. Estudios sistemáticos de algunas tradiciones contenidas en los *Par.*, han probado el origen antiguo de ciertas fundaciones (ex. gr. el tabernáculo), consideradas hasta entonces como simples fantasías del cronista, adaptadas a los prejuicios doctrinales y levíticos del *Priesterkodex* postexílico. Y puesto que los hipercríticos han dado en reconocer la antigüedad de los documentos (i. e. el "preexilismo" de P), carece de apoyo[9] el argumento esgrimido como prueba de que el cronista acomodó a su época todos los materiales históricos y escribió una simple leyenda.

En su afán de propugnar la credibilidad de estos libros y de solucionar las diversas dificultades que se atraviesan, hubo exegetas católicos (e. gr. Hummelauer) que, a principios de siglo, lanzaron la teoría de que el autor sagrado interpretó libremente las fechas. Otros abogaron por las teorías de las citas, en que el hagiógrafo se limita a incluir los documentos de un modo explícito o implícito. Las citas deben concordar con los documentos correspondientes *(veritas citationis)*, pero no garantizar la objetividad de lo que se cita *(veritas rei citatæ)*.[10] Pero ninguna de ambas teorías puede sustentarse. Hay una tercera teoría, más conforme con la inerrancia del escritor sagrado, apadrinada por Goettsberger, que explica las múltiples dificultades no por los autógrafos originales ni por el cronista, sino por la transmisión del texto. Así, por ejemplo, algunas de las cifras que contiene el texto actual, son indudablemente exageradas; pero a nadie se

[9] Goettsberger, J.: "Die Bücher der Chronik, etc.", 11-17.
[10] Steinmueller, J. E.: "Some problems, etc.", 206 ss.

oculta que el sistema numérico del T.M. difiere del que se empleó en los textos primitivos.[11]

Texto.[12] Los mss. del texto hebreo apenas si ofrecen variantes; de ahí que resulte poco fructífero apelar a ellos para la restauración del original. Pero el T.M. no está libre de defectos: errores en la acentuación, en la vocalización y en la división de palabras; a veces trasposiciones de letras, reduplicación de ellas, omisiones, etc.[13]

La Versión de los LXX (mss. B y A) es muy importante para la reconstrucción del texto primitivo; la recensión de Luciano ha sido hecha bajo el influjo del texto hebreo. También es testigo de mayor excepción, por lo que respecta a la reconstrucción de los capítulos 36, 22 s. del 2 *Par.*, el Libro de Esdras, que comienza con la transcripción de ellos.

La Vetus Latina, versión hecha sobre los LXX, sería de valor excepcional para conocer el texto griego anterior a Orígenes; pero apenas quedan de ella algunos fragmentos.

El mérito de la Vulgata estriba en que está basada en el texto hebreo consonántico, anterior al actual T.M. vocálico. Pueden igualmente sernos de gran utilidad para la restauración del texto original, las demás versiones del A. Testamento.

[11] Steinmueller, J. E.: "Introducción, etc.", 157; véanse también los comentarios de Goettsberger sobre el particular.

[12] Von Hummelauer, F.: "I Chr. 26; Ein Beitrag zum Gebrauch des Loses bei den Hebräern, en B.Z., II (1904), 254-259; Schäfers, J.: "Studie zu I Chr. 8, 6-9a", en B.Z., VII (1909), 279-284; Podechard, E.: "Le premier chapître des Paralipomènes", en R.B., XIII (1916), 363-386; Joüon, P.: "Notes philologiques (I y II Chron.)", en *Biblica*, XIII (1932), 87-90; Boehmer, J.: "Sind einige Personennamen I Chr. 25, 4 künstlich geschaffen?" en B.Z., XXII (1934), 93-100.

[13] Goettsberger, J.: "Die Bücher der Chronik, etc.", 17 s.

VIII. El Primero y Segundo Libro de Esdras

(o Libros de Esdras y Nehemías)

Bibliografía. — a) COMENTARIOS CATÓLICOS: Seisenberger, M.: "Die Bücher Esdras, Nehemias und Esther" (Viena, 1901); Holzhey, C.: "Die Bücher Esdras und Nehemia" (Munich, 1902).

b) NO CATÓLICOS: Siegfrid, D. C.: en "Handkommentar zum Alten Testament" (1901); Batten, L. W.: en "The International Critical Commentary" (1913); Oesterly, W. O. E.: en "Westminster Commentaries" (1938).

ESTUDIOS ESPECIALES: Nikel, J.: "Die Wiederherstellung des jüdischen Gemeinwesens nach dem babylonischen Exil", en B.S.V., 2 s. (1900); Riessler, P.: "Über Nehemias und Esdras", en B.Z., I (1903), 232 ss.; II (1904), 15 ss., 145 ss.

Título e inserción en el Canon. En la primitiva Biblia hebraica formaban estos dos libros una sola obra, titulada "Libro de Esdras" (cf. Fl. Josefo, *Contra Apionem* I, 8; *Baba Bathra,* 15a; Melitón de Sardes en Eusebio, *Hist. Eccl.* IV, 26); Orígenes *(ibíd.,* VI, 25) y S. Jerónimo *(Prol. gal.).* Introdújose la división en dos en un ms. hebreo de 1448; las Biblias hebreas actuales respetan esta partición en libros de Esdras y Nehemías.

En la versión manuscrita de los LXX ambos tratados constituyeron el *Segundo* (B) Libro de Esdras, puesto a continuación del apócrifo de Esdras, conocido como *Primer* (A) Libro de Esdras.[1] Orígenes fué el primero en adoptar para la Biblia griega la doble intitulación de dichos libros.

El Canon latino más antiguo reconoce "dos libros de Esdras" (cf. Concilio de Hipona, 393, en E.B. 11), y esa tradición se refleja en el Tridentino: "Esdræ primus et secundus, qui dicitur Nehemias" (E.B. 43).

En el Talmud Babilónico[2] y en las Biblias hebreas figuran los Libros de Esdras como *Kethubim* o *Hagiographa,* precediendo a los Paralipómenos. En los Setenta y en la Vulgata forman parte de los históricos, a continuación de los Paralipómenos.

Argumento y división. Reflejan los Libros de Esdras la restauración de la nación judía después de la cautividad de Babilonia.

[1] Steinmueller, J. E.: "Introducción, etc.", 133; Fischer, J.: "Das apokryphe und kanonische Esrabuch", en B.Z., II (1904), 351-364; Walde, B.: "Die Esdrasbücher der Septuaginta", en B.S., XVIII, 4 (1913).

[2] Steinmueller, J. E.: ibíd., 77 ss.

Comprenden los hechos descollantes entre el 536 y el 433 a.J.C., bajo la égida de Esdras y Nehemías.

Dividiremos la obra en cuatro partes:

PARTE I: *Retorno de los judíos, a las órdenes de Zorobabel* (1 *Esdr.* 1, 1—6, 22).
- a) Regreso de los primeros (1, 1—2, 70).
  - 1) Ciro restituye al templo los vasos sagrados (1, 1-11).
  - 2) Lista de cautivos que formaron con Zorobabel (2, 1-70).
- b) Restauración del culto público (3, 1—6, 22).
  - 1) Construcción del altar de los holocaustos (3, 1-6).
  - 2) Reedificación del templo (3, 7—6, 15).
  - 3) Dedicación del templo. La Pascua (6, 16-22).

PARTE II: *Retorno de judíos, a las órdenes de Esdras* (1 *Esd.* 7, 1—10, 44).[3]
- a) Vuelta de los desterrados (7, 1—8, 36).
- b) Disolución de los matrimonios mixtos (9, 1—10, 44).

PARTE III: *Nehemías reconstruye las murallas de Jerusalem* (2 *Esd.* 1, 1—7, 73).
- a) Sucesos que precedieron a la restauración de las murallas (1, 1—2, 20).[4]
- b) Reconstrucción del recinto amurallado (3, 1—6, 19).[5]
- c) Precauciones de vigilancia (7, 1-3), y censo de los regresados con Zorobabel (7, 4-73 = 1 *Esd.* 2, 1-70).

PARTE IV: *Reformas religiosas de Esdras y Nehemías* (2 *Esd.* 8, 1—13, 31).
- a) Renovación de la alianza con Yahveh en la Fiesta de los Tabernáculos (8, 1—10, 39).
- b) Repartición de los israelitas entre Jerusalem y las ciudades de Judá (11, 1-36).
- c) Listas de los sacerdotes y levitas (12, 1-26).
- d) Dedicación de la muralla (12, 27-42).
- e) Disposiciones sobre mantenimiento de sacerdotes y levitas (12, 43-46).
- f) Regresa Nehemías por segunda vez a Jerusalem y corrige varios abusos (13, 1-31).

[3] Fernández, A.: "Epoca de la actividad de Esdras", en *Biblica*, II (1921), 424-447.

[4] * Burrows, M.: "Nehemiah's Tour of Inspection", en B.A.S.O.R., LX (1936), 11-21.

[5] Vincent, H.: "La Tour Méa (*Neh.* 3, 1; 12, 3)", en R.B., VIII (1899), 582-589; Riessler, P.: "Die Tore und Mauern Jerusalem unter Nehemias", en B.Z. (1906), 347-356.

Problemas históricos.[6] Cónstanos por 1 *Esd.* 1, 1 y 6, 3 (cfr. también 2 *Par.* 36, 22) que Ciro, rey de los persas, promulgó el decreto de liberación de los judíos cautivos en Babilonia el año primero de su reinado. La caída de Babilonia data del dieciséis de Tishri (septiembre/octubre) del 539 a.J.C. Según la *Crónica de Nabonido-Ciro,* la entrada del persa en Babilonia fué el día cuatro de Marheshwan (i. e., en el mes siguiente), y entronizó en ella a su hijo Kambises en el cuarto de Nisan (marzo/abril) del año siguiente (538 a.J.C.). Parece que Ciro asoció a su suegro Astiajes, ex rey de Media (= Darío el Meda en *Dan.* 5, 31—6, 38; 9, 1 ss.) como asesor de su inexperto hijo, en el gobierno de la provincia babilónica. Con la muerte de Astiajes *(Dan.* 13, 65), desapareció este reino independiente dentro de un imperio. Durante el primer año de Darío el Meda y de Kambises (i. e. en el año segundo de Ciro) persistía aún el destierro babilónico *(Dan.* 9, 1. 7. 16-19 10, 1 ss.). Al especificar los Libros de Esdras y Paralipómenos que el edicto de liberación se dió en el año primero de Ciro, refiérense al año primero después del gobierno de Darío (i. e., 536 a.J.C.), año que coincide, según el texto cuneiforme, con el tercero del régimen de Ciro (cf. también *Dan.* 10, 1).[7]

Sassabassar (hebr. *Sheshbatsar)* recibió los vasos sagrados de Mitrídates, tesorero real (1 *Esd.* 1, 3. 11), y fué nombrado gobernador (hebr. *pecha)* de Judá (1 *Esd.* 5, 14). Aunque debió de ser un judío influyente, nada sabemos acerca de su familia; confiriósele el título oficial de *Tirshata* (1 *Esd.* 2, 63; 2 *Esd.* 7, 65. 70) o "gobernador", cargo que se otorgó también a Nehemías (2 *Esd.* 8, 9; 10, 1). Quizá no haya de confundirse con Zorobabel, nieto del rey Joaquín (1 *Esd.* 5, 2. 14) y, al parecer, sucesor inmediato de Sassabassar, ya que ejerció la gubernaduría bajo Darío I *(Ag.* 1, 1). No todos los modernos exegetas convienen con nosotros en la dualidad de personajes.

Tres reyes llevan el nombre Artajerjes en la historia persa: Artajerjes I Longimano (465-424 a.J.C.), Artajerjes II Mnemón (404-359) y Artajerjes III Ochos (359-338). Como Nehemías regresó a Jerusalem por segunda vez en el año treinta y dos de Artajerjes (cf. 2 *Esd.* 13, 6), queda excluído Artajerjes III, que

[6] Fischer, J.: "Die chronologischen Fragen in den Büchern Esra-Nehemia", en B.S., VIII, 3 (1903).

[7] *Dan.* 1, 21 puede armonizarse con *Dan.* 10, 1 suponiendo el empleo de diferentes sistemas de computación en el mismo libro. Cf. Alfrink, B.: "Darius Medus", en *Biblica,* IX (1928), 316-340; Steinmueller, J. E.: "Some Problems, etc.", 187, 190.

solamente reinó veinte años. Parece que fué Artajerjes I Longimano el protector de Nehemías. a) De los sumos sacerdotes mencionados en el Libro de Esdras, Josué vivió en tiempo de Zorobabel (1 *Esd.* 3, 2. 8 s.; 4, 3; 5, 2), y Elyasib, hijo de Joacim, en tiempo de Nehemías (2 *Esd.* 3, 1. 20). De Yonatán (2 *Esd.* 12, 10 s.) o Yojanán (2 *Esd.* 12, 22), primogénito de Elyasib, y de Sanbal-lat (el joronita, 2 *Esd.* 2, 10. 19) habla el papiro arameo hallado en Elefantina. b) En el papiro de Elefantina (408 a.J.C.), escrito en tiempos del rey Darío II (424-404) y expedido al gobernador *Bagohi* de Jerusalem, hácese mención explícita del sumo sacerdote Yehohanan (i. e., Yojanán) y de *Sinubalit* (i. e., Sanbal-lat), gobernador de Samaria.[8] Flavio Josefo cita asimismo ambos nombres (*Antiq.* XI, 7). c) Pero la cronología de Fl. Josefo, por lo que al período persa se refiere, es un tanto confusa. 1) Fl. Josefo escribe que Nehemías arribó a Jerusalem en el año 25 de Jerjes (485-465 a.J.C.), afirmación a todas luces errónea. 2) Pasa por alto a Sanbal-lat, el joronita, enemigo de Nehemías, pero menciona a Sanbal-lat, nombrado sátrapa de Samaria por Darío III (336-331 a.J.C.), último rey persa. Es evidente, según esto, que hubo dos gobernadores homónimos de Samaria. Según el Papiro elefantínico de 408 a.J.C., Yehohanan (Bibl. Yojanán) fué sumo sacerdote, y Delaya y Salanya sucedieron a su padre Sinuballit (Bibl. Sanabal-lat), gobernador de Samaria. La Biblia y Fl. Josefo concuerdan en que el sucesor de Yojanán fué Yeddoa o Yaddua (2 *Esd.* 12, 11; *Antiq.* XI, 7, 2) y en que el hijo del sumo sacerdote fué expulsado de la comunidad judía por haberse casado con una extranjera, la hija de Sanabal-lat (2 *Esd.* 13, 28; *Antiq.* XII, 7, 2). La Biblia especifica que fué Nehemías quien expulsó de la comunidad al yerno de Sanabal-lat el joronita. Añade Josefo por su parte, que el expulso se llamaba Manasés y que Alejandro Magno autorizó la erección de un templo en honor de dicho Manasés en el monte Garizim de Samaria (*Antiq.* XI, 8, 2-4). Pero el hecho innegable es que hubo un solo gobernador de Samaria por nombre Sanbal-lat y que el propio Nehemías expulsó a Manasés, y no en tiempo de Alejandro Magno. El papiro de Elefantina, que hace coetáneos a Artajerjes Longimano con Esdras y Nehemías confirma esta identidad y singularidad de persona.

Tres distintos ensayos se han hecho para urdir la trama de los

[8] * Gressmann, H.: "Altorientalische Texte, etc.", 450 ss.; Hontheim, J.: "Zu den neuesten jüdisch-aramäischen Papyri aus Elefantine", en B.Z., VI (1908), 245-261.

Libros de Esdras. a) La más común se funda en que Esdras arribó a Jerusalem antes que Nehemías. En el año séptimo de Artajerjes I (458 a.J.C.), Esdras subió a Jerusalem con 1.500 varones (1 *Esd.* 7—8). En el año veinte del reinado del mismo soberano, llegó Nehemías, recién nombrado gobernador de Judá, y en connivencia con Esdras realizó algunas reformas necesarias (2 *Esd.* 1, 1 ss.). Durante la Fiesta de los Tabernáculos (444 a.J.C.) leyó Esdras al pueblo congregado "el libro de la Ley" (2 *Esd.* 8, 14-18). En el año treinta y dos de Artajerjes I (433 a.J.C.) regresó de nuevo Nehemías a Jerusalem, con el decidido propósito de corregir ciertos abusos que pululaban en la comunidad judía (2 *Esd.* 13, 6-31). b) Algunos comentaristas, partidarios asimismo de la prioridad del arribo de Esdras a Jerusalem, defienden que éste tuvo lugar en el año siete de Artajerjes II (399-398 a.J.C.) y los de Nehemías en el año 20 (386-385) y en el treinta y dos (374-373) del mismo rey. Pero el papiro de Elefantina apunta a Artajerjes I. c) Hay otros exegetas [9] que prefieren reajustar el texto, haciendo que Nehemías precediera a Esdras en su regreso a la ciudad de David (e. g., 1 *Esd.* 1—4, 3; 4, 24b—6, 22; 4-24a; 2 *Esd.* 1, 1—7, 5; 11, 1—13, 31; 1 *Esd.* 7—10; 2 *Esd.* 8—10).

Nehemías habría subido en el reinado de Artajerjes I y Esdras en el Artajerjes II. Pero no hay razones bastantes a invertir el orden histórico del texto sagrado. A la llegada de Nehemías pudieron los judíos comprometerse a sufragar los gastos del culto (2 *Esd.* 10, 32 ss.), mas no así a la de Esdras, que debió recibir subvención del erario regio (1 *Esd.* 7, 20) porque los judíos, apenas repatriados, gemían en la más extrema pobreza. El asunto de los matrimonios mixtos en nada afecta a la prioridad de los viajes de Nehemías. Bien pudo haber Esdras rescindido durante cuatro meses los matrimonios mixtos (1 *Esd.* 9—10), y haber Nehemías aceptado esta medida *policíaca* (2 *Esd.* 13, 23-31).

No hay por qué interpretar como "reconstrucción actual del recinto amurallado" la expresión hebrea *gader* (1 *Esd.* 9, 9) y deducir de ella que Nehemías precedió a Esdras; tiene más bien un sentido figurado, en que muralla significa la protección divina

[9] Van Hoonacker, A.: "Notes sur l'histoire de la restauration juive après l'exil de Babylone", en R.B. (1901), 5-26, 175-199; Idem, "La succession chronologique Néhémie-Esdras", en R.B., XXXII (1923), 481-494; XXXIII (1924), 33-64. Lagrange se adhirió a la hipótesis de Hoonacker; cfr. R.B., X (1908), 343; XI (1914), 302; * Batten, L. W.: op. cit.

(cf. *Ps.* 79, en T.M. 80, 13) "sobre Judá y Jerusalem", según aclara el mismo texto bíblico.[10]

Origen de los Libros; su carácter literario, fecha y autor. Ambos libros son el resultado de un proceso de recopilación. La brecha de sesenta años abierta entre la reconstrucción del templo en el 516 a.J.C. (1 *Esd.* 6, 15) y la misión de Esdras en 458 (1 *Esd.* 7, 7 ss.) no parece compadecerse con la unidad documental de la obra. Pueden señalarse como fuentes literarias las "memorias de Esdras", utilizadas indudablemente en 1 *Esd.* 7, 27—9, 15, redactado en primera persona. Quizá les son también tributarios los caps. 7, 1-11 y 10, 1-44 de 1 *Esd.*, aunque los versículos 6 y 10 del cap. 7 hayan de atribuirse al hagiógrafo. En 2 *Esd.* 1, 1—7, 73 y 12, 27-43, y 13, 4-31, debieron de tener parte las "memorias de Nehemías", pues están asimismo escritos en primera persona. Existen finalmente *secciones* arameas,[11] que registran la correspondencia entre Reum y Artajerjes sobre la reconstrucción del recinto amurallado (1 *Esd.* 1, 8-23), la de Thathanai y Darío acerca de la restauración del templo (1 *Esd.* 5, 6—6, 12) y el edicto de Artajerjes por el que comisiona a Esdras el rehacimiento de la comunidad judía y de su vida religiosa (1 *Esd.* 7, 12-26, 4). Hay estadísticas diversas, e. gr. número de los que regresaron con Zorobabel (1 *Esd.* 2, 1-70 y 2 *Esd.* 7, 1-73) y con Esdras (1 *Esd.* 8, 1-14), de los que contrajeron matrimonio mixto (1 *Esd.* 10, 18-44), de los que participaron en la reedificación de las murallas de Jerusalem (2 *Esd.* 3), de los que firmaron la alianza (2 *Esd.* 11, 3-35) y de los sacerdotes y levitas que acompañaban a Zorobabel (2 *Esd.* 12, 1-26).

Léense en estos libros ciertos detalles que permiten fecharlos en el período griego (i. e. en la última parte del siglo IV a.J.C.). Para el autor son tiempos pasados los de Nehemías y Esdras (2 *Esd.* 12, 26), y los de Zorobabel y Nehemías (2 *Esd.* 12, 46); habla de "Darío el Persa" (2 *Esd.* 12, 22), es a saber, de Darío III Codomano (336-331 a.J.C.), el vencido por Alejandro Magno (363-323); por este tiempo ya no existían Esdras y Nehemías. Parece insinuar el autor que no sobrevivió largo tiempo el reino persa, a juzgar por la expresión insistente de "el Rey de

10 Fernández, A.: "La voz *gader* en *Esd.* 9, 9", en *Biblica*, XVI (1935), 82-84; Id., "Esd. 9, 9 y un texto de Josefo", en *Biblica*, XVIII (1937), 207 s.; Kaupel, H.: "Die Bedeutung von *gader* in *Esd.* 9, 9", en B.Z., XXII (1934), 89-92; Id., "Zu *gader* in *Esd.* 9, 9" en *Biblica*, XVI (1935), 213 s.

11 Joüon, P.: "Notes sur quelques versets araméens de Daniel et d'Esdras" en *Biblica*, VIII (1927), 182-187.

los Persas" (1 *Esd.* 1, 1. 2. 8; 3, 7; 4, 3. 5. 7. 24; 7, 1). Según 2 *Esd.* 12, 10 s., median tres generaciones entre Elyasib (contemporáneo de Nehemías) y Yaddua, que, por las noticias de Josefo, vivía (*Antiq.* XI, 7, 2 y 6, 2 ss.) cuando Darío III y Alejandro Magno (cf. también *Neh.* 12, 22).

En consecuencia, resulta irracional hacer a Esdras el autor de los libros que llevan su nombre, aunque abonen en su favor la tradición judía (*Baba Bathra,* 15a), y algunos modernos exegetas católicos, como Cornely-Hagen, Hetzenauer, Seisenberger, Kaulen-Hoberg, etc. Es imposible establecer de manera definitiva quién fué el recopilador. Probablemente, uno mismo escribió los Libros de Esdras y de los Paralipómenos, que, en un principio, debieron de formar una sola obra. Echase de ver la estrecha conexión entre el segundo de los Paralipómenos y el primero de Esdras en que los primeros versículos de éste son una repetición casi literal de los últimos de aquél.

Son también indicio de que originariamente formaban una unidad literaria su respectiva predilección por las estadísticas y los cuadros genealógicos, su simpatía por la liturgia (altar, templo, fiestas, sacerdotes, levitas), el doble uso del arameo y del hebreo moderno. No consta por qué ni cuándo se hizo la partición en "Libros de Esdras" y "Libros de los Paralipómenos".

Intención del autor. Mostrar la *providencia* de Yahveh y su *fidelidad* a las promesas: "Para que se consumase la palabra de Yahveh por boca de Jeremías, despertó Yahveh el espíritu de Ciro, rey de Persia" (1 *Esd.* 1, 1). Desarrolla el escritor su tesis evidenciando, con pruebas históricas, la unidad religiosa y racial de su pueblo, el retorno de los desterrados, la construcción del templo, la fidelidad a la Ley de Moisés, la exclusión de los samaritanos y la prohibición de los matrimonios mixtos.

Credibilidad. La escuela de * Wellhausen muéstrase reacia a reconocer valor histórico a los Libros de Esdras. El decreto de Ciro (1 *Esd.* 1, 1-4 y 2 *Par.* 36, 22 s. en hebreo y 1 *Esd.* 6, 3-5 en arameo), dicen, es una patraña judía; el censo de los repatriados en 536 a.J.C. (1 *Esd.* 2, 1-67 y 2 *Esd.* 7, 6-73), una ficción del cronista; los hechos que se relatan desde la erección del altar hasta el comienzo de la reedificación del templo, un almodrote de absurdos (1 *Esd.* 3, 1—4, 24); el mismo informe sobre la reconstrucción del templo (1 *Esd.* 5, 1—6, 22) está urdido con hechos reales y con supuestos documentos y fantasías del escritor; la historia de Esdras (1 *Esd.* 7, 1—10, 44), con su árbol genealógico (1 *Esd.* 7, 1-5), es pura invención; el edicto de Arta-

jerjes (1 *Esd.* 7, 11-26), producto de la fantasía judaica; las memorias de Esdras (1 *Esd.* 7, 27—9, 15; 10, 1-44) suscitan serias dudas sobre su genuinidad y credibilidad; y la lectura de la Ley por Esdras y su ratificación por la asamblea popular (2 *Esd.* 8—10) más son la expresión de los anhelos del cronista que hechos reales y objetivos. Por lo demás, la autobiografía de Nehemías (2 *Esd.* 1, 1—7, 73a) tiénese por histórica, salvo quizá en aquellos pasajes que valen por una ratificación de la Ley del Pentateuco (2 *Esd.* 13, 4-31); y todo el resto de genealogías y de datos que vienen a completar las memorias de Nehemías (2 *Esd.* 11, 1—13, 3) carecen igualmente de absoluta garantía histórica.[12]

Crítica. Huelga insistir en que ni católicos ni protestantes conservadores comulgan con tales ideas. En su pensar, son genuinos y auténticos los diversos documentos que para su obra utilizó el autor de los Libros de Esdras. Discrepan únicamente en el valor numérico de las cifras transcritas en 1 *Esd.* 2, 1-69 y 2 *Esd.* 7, 7-69; pero estas lecturas variantes, culpa son de los copistas.

El edicto de Ciro (1 *Esd.* 1, 1-4)[13] es sin género de duda un traslado del original y no hay por qué ponerlo en cuarentena. Tan trascendental fué para el pueblo judío que se trasmitió en hebreo y en arameo. En la biblioteca persa de Ecbatana guardóse copia del original (1 *Esd.* 6, 2). Aun cuando no se lea en los documentos cuneiformes el decreto de Ciro, preciso es recordar que buen número de hechos y de nombres de los reyes asirios y babilónicos conocidos un tiempo solamente por las referencias del A.T., han sido ratificados, singularmente desde mediados del siglo pasado, por varios monumentos cuneiformes.[14] No podemos predecir si daremos por fin con la transcripción del decreto de Ciro; pero es realmente arbitrario suponer que el citado edicto sea una impostura del cronista, que vivió más cerca de los acontecimientos que nuestros actuales críticos racionalistas. El estilo del decreto es muy compatible con el carácter del rey Ciro.[15]

Con Zorobabel regresaron (1 *Esd.* 2, 64; 2 *Esd.* 7, 66) unos 42.360, siendo así que Nabucodonosor deportó (en 597, 586 y 581 a.J.C.) solamente 4.600 hombres (*Jer.* 52, 28-30). Mas en

12 * Pfeiffer, R. H.: "Introduction, etc.", 816-830.

13 Vaux de, R.: "Les décrets de Cyrus et de Darius sur la reconstruction du temple", en R.B., XLVI (1937), 29-57.

14 Steinmueller, J. E.: "Some Problems, etc.", 133 s., 156-161.

15 Delmotte, J.: "Eratne Cyrus monotheista?", en V.D., I (1921), 177-180.

esto no hay contradicción.[16] Según el cilindro de Taylor, el rey asirio Senaquerib (704-681 a.J.C.) conquistó 46 ciudades fortificadas de Judá (a. 701) llevándose de ellas 200.150 cautivos. No hay, por ende, razón para restringir la población judía en Babilonia a los deportados por Nabucodonosor.

Los profetas Ageo y Zacarías ratifican el informe sobre las actividades de los repatriados con Zorobabel. Ageo dió comienzo a su ministerio profético en el mes sexto (*Ag.* 1, 1) y Zacarías dos meses más tarde (*Zach.* 1, 1), en el año segundo del rey Darío I (520 a.J.C.). Por este tiempo, Zorobabel era gobernador de Judea y Yehosúa o Josué ejercía el sumo sacerdocio (*Ag.* 1, 1). Ambos profetas exhortaron al pueblo a proseguir la obra del templo (1 *Esd.* 5, 1; *Ag.* 1, 1 s.; *Zach.* 4, 6 ss.), a la cual contribuyeron generosamente los judíos que permanecieron en Babilonia (*Zach.* 6, 9-15).

Texto. El texto masorético[17] de los Libros de Esdras ha experimentado corrupciones semejantes a las de los Paralipómenos. Puede llegarse a la fijación de los textos de dudosa transcripción mediante el cotejo del T.M. con las versiones de los Setenta, Peshitto, Vulgata y el libro apócrifo de Esdras.

16 * Pfeiffer, R. H.: "Introduction, etc.", 822.

17 Riessler, P.: "Der Urtext der Bücher Esdras und Nehemias", en B.Z., IV (1906), 113-118; Joüon, P.: "Notes philologiques sur le texte hebreu d'Esdras et de Néhémie", en *Biblica*, XII (1931), 85-89; Idem, "Le mot *ushsharna* dans *Esdr.* 5, 3 (9)" en *Biblica*, XXII (1941), 38-40; Kaupel, H.: "Der Sinn von *'oseh hammelakah* en *Neh.* 2, 16", en *Biblica*, XXI (1940), 40-44.

IX. El Libro de Tobit

Bibliografía. — a) COMENTARIOS CATÓLICOS: Piffard, A.: "Le livre de Tobie. Le livre de Judith" (Lille, 1901); Kalt, E.: "Tobias, Judith, Esther" (Steyl, 1923); Priero, G.: "Il Libro di Tobia. Testi e Introduzioni. Studio filologico, critico, analitico, esegetico" (Como, 1924); Galdós, R.: en "Cursus Scripturæ Sacræ" (1930); Schumpp, M. M.: en "Exegetisches Handbuch zum Alten Testament" (1923).

b) NO CATÓLICOS: Simpson, D. C. y Charles, R. H.: "The Apocrypha and Pseudoepigrapha of the Old Testament", I, 174-241.

ESTUDIOS ESPECIALES: Schulte, A.: "Beiträge zur Erklärung und Textkritik des Buches Tobias", en B.S., IX, 2 (1914); Goettsberger, J.: "Daniel 3 und Tob 1 mit Textkritischen Apparat", en B.Z., XIII (1915), 1-22; Bénevot, H. G.: "The Primitive Book of Tobit. An Essay in Textual Reconstruction", en *Bibliotheca Sacra*, LXXXIII (1926), 55-84; Drum, W.: en C.E., s. v., *Tobias*, XIV, 750-753.

Título. Tómalo del nombre de su protagonista, que en latín es Tobías,[1] y Tobeith, Tobeit o Tobit en griego; fué padre de Tobías (en latín y en griego) el Joven.

Argumento y división. Gira el relato en torno a la vida, tribulaciones y milagrosa curación del piadoso y sufrido israelita Tobit, residente en Asiria; y con él se entreteje el de la mala ventura de Sara, mujer israelita y su allegada.

La Vulgata ha hecho tres partes de esta narración:

PARTE I: *Virtudes y tribulaciones de Tobit y de Sara* (1, 1—3, 25).
- a) Tobías el Viejo (= Tobit) (1, 1—3, 6).
  - 1) Piedad de Tobit, el neftalita; su vida en Nínive en tiempo de Sargón y de Senaquerib (1, 1-17).
  - 2) Persecución de los judíos por Senaquerib: caridad y fuga de Tobit (1, 18-23).
  - 3) Su regreso a la muerte de Senaquerib; ceguera ultrajada por sus parientes y por Ana, su mujer (1, 24—2, 23).
  - 4) Oración de Tobit; desea morir (3, 1-6).
- b) Sara, la hija de Ragüel (3, 7-25).
  - 1) Insultada como "matadora de siete maridos" (3, 7-10a).
  - 2) Oración de Sara: que Yahveh le libre de su infortunio (3, 10b-23).

[1] Tobías, abreviación de hebreo Tobiahu, *i. e.* Yahveh es bueno.

c) Rafael enviado por Dios en ayuda de Tobit y de Sara (3, 24 s.).

PARTE II: *La medicina de Dios* (4, 1—12, 22).

a) El compañero del joven Tobías (4, 1—6, 22).
   1) Tobit envía a su hijo a Rages de Media, para cobrar una deuda de Gabael (4, 1—5, 4).
   2) Rafael compañero de viaje del joven Tobías (5, 5-21).
   3) Jornada de Rafael y de Tobías a Rages (5, 22—6, 22).
      I) Lamentos de la madre de Tobías (5, 22-28).
      II) Tobías guarda consigo el corazón, la hiel y el hígado de un pez, a guisa de medicamento (6, 1-9).
      III) Propuesta de matrimonio con Sara (6, 10-22).

b) Liberación de Sara y su matrimonio con Tobías (7, 1—9, 12).
   1) Tobías concierta su matrimonio con Sara (7, 1-17).
   2) Sara, libre de su aflicción (7, 18—8, 24).
   3) Gabael paga su deuda y asiste al convite nupcial (9, 1-12).

c) Tobit recobra la vista (10, 1—12, 22).
   1) Tobías regresa a la casa paterna con su mujer y con el guía (10, 1-13).
   2) Curación del padre (11, 1-21).
   3) Manifestación del ángel (12, 1-22).

PARTE III: *Felicidad colmada* (13, 1—14, 17).

a) Canto de júbilo de Tobit (13, 1—14, 1a).[2]

b) Ultimos días: profecía y muerte de Tobit; su hijo vuelve con Sara a Ragüel; su muerte (14, 1b-17).

Texto. Parece que el libro se escribió originariamente en arameo (cf. S. Jerónimo, *Præf. in Tob.;* Orígenes, *Ep. ad Afr.* 13); hemos de respetar un testimonio tan antiguo y autorizado. Por la simple crítica interna es difícil precisar si se escribió en ésa o en otra de las lenguas semíticas; pero en todo caso queda excluído el griego.[3] Se ha perdido el texto original.

a) Versiones griegas. En el texto griego (1, 1—3, 6), Tobit relata su autobiografía. Se nos ha trasmitido en tres recensiones. 1) La de los Setenta, representada por los códices *Vaticano* (B) y *Alejandrino* (A);[4] de ella se sirve la Iglesia Griega. 2) La

[2] Zorell, F.: "Canticum Tobiæ *(Tob.* 13, 1-18)", en V.D. (1925), 298-300.

[3] Schumpp, M. M.: op. cit., XLV ss.

[4] Schulte, A.: "In welchem Verhältnis steht der Codex Alex. zum Cod. Vat. im Buche Tobias?", en B.Z., VI (1908), 262-265.

uncial del Códice *Sinaítico* (S),[5] más amplia que la precedente. 3) La de los cursivos minúsculos 44, 106 y 107,[6] que contiene solamente la segunda parte de la historia (6, 9—13, 8). Los críticos no convienen sobre la prioridad de las dos primeras recensiones del texto de los Setenta.

b) Versiones latinas. La *Vetus Latina* concuerda substancialmente con el *Codex Sinaiticus.* S. Jerónimo tradujo la *Vulgata* en un solo día, de algún manuscrito caldeo o arameo *(Præf. in Tobiam)*. Depende, en parte, de la Vetus Latina [7] y está redactado en tercera persona, lo mismo que el texto arameo de * Neubauer y el hebreo de * Gaster.

c) Versiones semíticas. La *Siríaca Peshitto* sigue en la primera parte (1, 1—7, 11a) el texto de los Códices *Vaticano* y *Alejandrino,* y en la segunda (7, 11b—13, 8) el de los minúsculos 44, 106, 107.

* A. Neubauer publicó en 1878 un ms. del siglo XV, manuscrito que contenía también comentarios al Génesis. No es copia del original; su dependencia de los Setenta es palmaria.

Dos ediciones hebreas del libro se publicaron en 1542: una por * Sebastián Münster (quizá del siglo XV) influída por la recensión de los Setenta del Codex Sinaiticus, y la otra por * Paúl Fagius (tal vez del XII), que fué completada según la recensión griega representada por los Códices *Vaticano* y *Alejandrino.* Pueden leerse ambos textos en la Poliglota de * Walton. A estos dos podemos agregar el *Haebraeus Londini* y el *Haebraeus Gaster,* publicados por * M. Gaster en 1897.

d) ¿Cuál de las precitadas recensiones es la más correcta? Discrepan los críticos textuales, según era de presumir. Suelen clasificar los textos, por su valor crítico, en los grupos siguientes: 1) Mss. *Vaticano* y *Alejandrino,* Siríaco Peshitto (1, 1—7, 11a), Etiópico, Copto sahídico, Armenio, y Hebreo de Fagius; 2) mss. griego *Sinaítico; Vetus Latina,* texto hebreo de Münster, y arameo de Neubauer (?); 3) minúsculos griegos 44, 106, 107 *(Tob.* 6, 9—13, 8) y Siríaco Peshitto (7, 11b—13, 8); 4) texto de la Vulgata.

Carácter literario del libro. Tres interpretaciones sobre el carácter literario del Libro de Tobit prevalecen entre los católicos.

[5] Joüon, P.: "Quelques hébraïsmes du Codez Sinaiticus de Tobie", en *Biblica,* IV (1923), 168-174.

[6] Del Nº 1076 del Papiro Oxirrinco se deduce que hay otra recensión de 2, 3 s., 8.

[7] Schumpp, M. M.: op. cit., XXIX ss.; Schulte, A.: op. cit., 6 ss.

a) Los Padres, los exegetas medievales y una buena parte de los modernos (e. g. Kaulen-Hoberg, Schöpfer, Cornely-Merk, Zschokke, Vigouroux, Hetzenauer, Seisenberger, Schulte, Schumacher, Drum, Schumpp, etc.) abogan por su carácter rigurosamente histórico. b) Hay católicos (e. g. Lagrange, Gigot, Holzhey, Cosquin, Barry, etc.) y muchos no católicos que lo califican de novela histórica, de poesía didáctica o de narración popular, con leve o nulo fundamento histórico. c) Para A. Scholtz (1889) es una alegoría profética o una escatología apocalíptica, narrada a modo de historia. Tobit, con su mujer y su hijo, serían figuras de la sinagoga; Sara, de la Iglesia del N. Testamento; su matrimonio, la unión de Israel con la Iglesia; Rafael representaría al Mesías; Gabelo o Gabael al Dios de Israel y Nínive simbolizaría al mundo pagano. Hermeneusis tan arbitraria no ha hecho escuela.

Todos los católicos reconocen que es un libro inspirado; pero la sola inspiración no basta para explicar su carácter literario. Con todo, la doctrina de la mayoría de los exegetas católicos queda confirmada por el Decreto de la Comisión Bíblica (23 de junio de 1905),[8] por diversas versiones y catálogos canónicos que incluyen el L. de Tobías entre los históricos, y por el propio contenido de la obra, que, al brindar al lector tan grande riqueza de datos geográficos, históricos y genealógicos, da la impresión de que el autor intentó escribir historia y no un simple poema, una parábola o una ficción histórica.

Problemas geográficos, históricos y religiosos. Surgen muchas dificultades por la defectuosa trasmisión del texto y no del original mismo.

a) Según *Tob.* 1, 2. 13 *(Vulg., Vetus Latina,* versión armenia, textos hebreos de * Münster, Fagius, Londres y * Gaster), *Salmanasar* (IV, 726-722 a.J.C.) llevó cautivo a Tobit el neftalita *(Tob.* 1 s.). En cambio, refiérese en 4 *Reg.* 15, 29, que fué Tiglat-Piléser (III, 745-737 a.J.C.), quien expugnó en 734 mu-

[8] ¿Puede sustentarse como principio de recta exégesis la opinión de aquellos que propugnan que los libros de la Sagrada Escritura tenidos en parte o en todo como históricos, narran a veces hechos o dichos que ni son historia propiamente dicha ni realidad objetiva, sino mera apariencia de tal, y que, por consiguiente, no han de interpretarse en el sentido estricto de sus palabras sino en otro diferente del propio e histórico?

Resp.: Negativamente, salvo caso —raramente admisible y aun entonces sin que se oponga a las enseñanzas de la Iglesia y sometiéndose a sus decisiones— que sólidamente se demuestre que el hagiógrafo no trató de escribir historia en sentido propio y estricto, sino más bien exponer, bajo una forma o disfraz histórico alguna parábola o alegoría u otra figura retórica, distinta del significado literal o histórico de las palabras. (E.B. 154.)

chas ciudades de Israel y de la tierra de Neftalí, haciendo prisioneros a sus habitantes. Las inscripciones cuneiformes nos manifiestan que Salmanasar V puso sitio a Samaria en 724, y que murió en 722, poco antes de capturar la ciudad; sucedióle Sargón II (721-705), que alude con frecuencia a esta su victoria.

Respuesta: La lectura "Salmanasar" en *Tob.* 1, 2. 13, no es exacta. Según el texto griego (B, A y S) debe leerse *Enemesar,* que equivale al hebreo *Enumsar,* transcripción del asirio *kenumsar.* Como el apelativo *sar,* i. e., rey, puede anteceder o seguir al nombre personal, *kenum sar* es *sar kenum,* esto es, *Sargón* (Sarrukenu II, 722 a.J.C.).[9] Por consiguiente, el Salmanasar de la Vulgata, etc., debe interpretarse Sargón, el cual (doce años después de su predecesor) terminó la deportación de la tribu.

b) En *Tob.* 1, 18 Senaquerib es "hijo" de Salmanasar; pero, según los documentos cuneiformes, lo es de Sargón.

Respuesta: Si se lee Sargón donde dice Salmanasar, según lo anotado en a), toda dificultad queda resuelta. Pero si se defiende la autenticidad del texto de la Vulgata, deberá interpretarse "hijo" como equivalente de "sucesor".

c) Los seleucidas reedificaron la ciudad de Rages, en Media. Según el libro *(Tob.* 3, 7 en *Vulg.* y 6, 10 en LXX^{BA}), Ragüel, padre de Sara, vivía en Rages; pero en *Tob.* 9, 6 *(Vulg.)* se nos dice que Rafael abandonó la casa de Ragüel para continuar su viaje, y que encontró a Gabelo (LXX, Gabael) en *Rages,* ciudad de Media.

Respuesta: El problema se reduce simplemente a una cuestión de trascripción textual. La lectura en *Vulg.* 3, 7 debió de ser Ecbatana (LXX^{BAS}) y de la misma manera en el texto griego, Ecbatana (LXX^{S}, Vetus Latina, Arameo).

d) Según Tobías, 14, 15, Nínive fué tomada por *Nabucodonosor* y por *Asuero* (LXX^{BA}, v. coptosahídica) o *Arjiarjes,* rey medo (LXX^{S}; Vetus Latina, Achichar); pero según la historia profana los conquistadores de Nínive (a. 612 a.J.C.) fueron el medo *Ciaxares* y el fundador del imperio neobabilónico *Nabopolasar,* padre de Nabucodonosor.

Respuesta: Aunque no haya sido fiel la trasmisión de los nombres bíblicos, fúndase en una autorizada tradición histórica. Según los LXX^{S} solamente el rey de Media participó en la captura de Nínive, afirmación bastante exacta, puesto que él fué el principal actor en esta campaña contra la ciudad; "Arjiarjes" es evidentemente una lectura errónea, que enmendó el corrector del "codex Alexandrinus", escribiendo en su lugar "Nabucodonosor

[9] Drum, W.: op. cit., 753 a.

y Asuero". Pero la tradición más exacta es la de LXX^{BA}, según los cuales, participaron en la conquista de Nínive medos y babilonios. Menciónase a "Nabucodonosor", por ser el jefe del ejército de su padre o quizá por ser más conocido de los judíos como destructor de Jerusalem y de su templo en el 586 a.J.C.[10] *Asuero* está escrito en vez de *Ciaxares*. Explícase esta sustitución por el fácil olvido de los extraños nombres persas, que los judíos debieron de mudar por otros más familiares y corrientes.[11]

e) Antiguamente se recomendaba como remedio contra la ceguera la hiel de pez (Plinio, *Hist. Nat.* XXXIII, 24), que es la misma materia que el ángel ordenó guardar a Tobías (6, 9; 11, 8). Dice también el ángel a Tobías que el humo procedente de la combustión del hígado y del corazón del pez son buenos para ahuyentar al demonio (6, 8. 19). El autor inspirado, como verdadero israelita, era enemigo cerrado de toda magia o superstición; por ende, en modo alguno habría aprobado la acción del ángel, si ésta tuviera resabios de artes mágicas.

Descríbense como "obras de Dios" (12, 11, LXX^{BAS}) la curación de Tobit y la liberación de Sara; y son manifestaciones milagrosas[12] de la intervención divina. Los actos que prescribió el ángel, son simples signos exteriores semejantes a los de los Sacramentos y análogos a los que el mismo Jesucristo empleó en sus curaciones prodigiosas (cfr. *Ioann.* 9, 6 ss.).

f) Afirman algunos racionalistas que Rafael mintió descaradamente al afirmar: 1) que era israelita, 2) que conocía el camino de Media, 3) que se había hospedado en casa de Gabelo, 4) que su nombre era Azarías, hijo del gran Ananías (5, 7 ss., 18). Hay exegetas (e. gr. Reusch, Vincenzi, Mariana, Kaulen-Hoberg, Vigouroux, etc.) que opinan que el ángel tomó la forma y las apariencias de Azarías, cuya familia era muy conocida de Tobit; merced a este disfraz, pudo suplantar a Azarías y obrar como tal. Otros se inclinan por el simbolismo de la respuesta del ángel (así Estius, Serarius, Cornelio a Lápide, Gutberlet, etc.): *Rafael* quiere decir "medicina de Dios", nombre que explica el objeto de su misión; Azarías, vale "ayuda del Señor"; Ananías, "el Señor es misericordioso o protector", etc. El P. Schumpp, O. P.,[13] cree ver en el caso de S. Rafael un a modo de doble personalidad, la angélica y la representativa (cf. 12, 19, LXX^{BAS}), caso sin aná-

10 Steinmueller, J. E.: "Some Problems, etc.", 160 s., 178 s.
11 Schumpp, M. M.: op. cit., 277 s.
12 Schumpp, M. M.: op. cit., 165-170, 207-209.
13 Op. cit., 115 s.

logos en el orden natural. Cuando el ángel acepta la misión que Azarías en otras condiciones habría querido y podido desempeñar y cuando responde "soy Azarías", quiso significar que ante Dios representaba a Azarías el israelita; y a él se acomoda en su manera de obrar y de conversar. De estas tres opiniones, la menos aceptable es la alegórica.

g) Sostienen los hipercríticos que el nombre de Asmodeo (3, 8) dado por el autor al mal espíritu, es una prueba evidente del influjo de la demonología persa en el Libro de Tobías, puesto que ese nombre es el persa *aesma daeva,* que es el más violento y fiero de los demonios. Los comentaristas conservadores niegan con todo derecho, fundados en razones filológicas e históricas, toda influencia mazdeísta. Puede derivarse del hebreo *shamad* que significa exterminar, destruir, y por consiguiente concuerda con el nombre del demonio *shamdon* [14] (cf. *Bereshith Rabba,* 36). Además, la denominación *aesma daeva* no se conoce en la vieja literatura *Gathas,* sino en la moderna *Bundahis* (XXVIII, 15).

h) Compárase frecuentemente el Libro de Tobías con la "*historia de Ahikar*",[15] conocida en varias literaturas (aramea, árabe, etíope, armenia, griega, eslava, etc.). Que la "fábula de Achikar" es de antiguo abolengo échase de ver porque en los papiros de Elefantina se alude a ella (c. 450-400 a.J.C.);[16] pero el caballo de batalla de los comentaristas es la cuestión de su origen. ¿Procede ese "cuento" de los medios judíos o de los babilonios? Hay quien le clasifica entre los mitos y leyendas; pero parece más racional reconocerle un fondo histórico.

Cuatro veces se dan noticias de Ahikar, esto es Ahikar (1, 21 s.; 21, 10; 11, 19; 14, 10) en los LXX^{BAS} y en la Vetus Latina. Por eso algunos investigadores ven en la "historia de Ahikar", la fuente literaria del Libro de Tobías (e. g., E. Cosquin).[17] Pero no hay pruebas evidentes de tal dependencia. Los

[14] * Dalman, G.: "Aramäisch-neuhebräisches Handwörterbuch zu Targum, Talmud und Midrasch" (Francfort del Main, 1922), 427.

[15] Para la versión inglesa de la "Historia de Ahikar", consúltese * Harris, * Lewis, * Conybeare, en * Charles, R. H.: "The Apocrypha and Pseudepigrapha, etc.", II, 715-784; para la discusión del problema, cf. * Schürer, E.: "Geschichte des jüdischen Volkes, etc.", III, 247-258; Schumpp, M. M.: op. cit., LXIX-LXXIV; Pirot, L.: en D.D.L.B. Suppl., s. v., *Ahikar;* Nau, F.: "Histoire et sagesse d'Ahikar l'Assyrien" (París, 1909); Id., "Ahikar et les papyrus d'Elephantine", en R.B., IX (1912), 68-79; Id., "Documents relatifs à Ahikar" (París, 1920).

[16] Gressmann, H.: "Altorientalische Texte, etc.", 454-462.

[17] Cosquin, E.: "Le livre de Tobie et l'histoire du Sage Ahikar", en R.B., VIII (1899), 50-82 y 510-531.

versículos adicionales de los textos griego y de la Vetus Latina no pertenecen al original, sino que son simples glosas procedentes de tradiciones orales o de la historia escrita de Achikar,[18] y que, en fecha remota, se insertaron subrepticiamente en el texto.

Origen del libro; autor, fecha e inclusión en el Canon.[19] Fundándose algunos exegetas (e. gr. Vigouroux, Priero, etc.) en *Tob.* 12, 20 del texto griego ("escribid en un libro todas las maravillas que os han acontecido") y en el uso de la primera persona en los tres primeros capítulos, defienden que ambos Tobías, padre e hijo, lo compusieron. Mas como la lectura de 12, 20 y 1—3 es dudosa y como abundan los indicios de que procede de época posterior, es más prudente dejar en suspenso la paternidad literaria del libro. No data la obra del cautiverio asirio, ni de la era cristiana, sino de comienzos del siglo II (antes del período de los macabeos).

En *Tob.* 1, 7 s. (LXX^{BA}, texto arameo, hebreo de * Münster y de * Fagius) háblase de tres diezmos: el de los sacerdotes, el de Jerusalem y el de los pobres; en *Deut.* 26, 12 (LXX) se alude a los dos primeros diezmos; pero el tercero no se menciona hasta Josefo *(Antiq.* IV, 8, 22), el Libro de los Jubileos (XXXIII) y el *Mishna* (Tract. *Maaser Sheni,* V. 6, 9 s.). El anciano Tobit apremia a su hijo a que celebre un matrimonio agnaticio y tome esposa de su tribu (4, 12 en LXX), especie de levirato que, durante el siglo II de la era cristiana, había caído en desuso. También se excluye la fecha del cautiverio asirio, porque el autor presupone la destrucción de Jerusalem y del templo (13, 10 ss.) y alude a la insignificancia del segundo templo (14, 5 en LXX^{BAS}).

Como ni la religión ni el pueblo judío parecen sentir amenaza de ningún género, evidentemente el libro es anterior al período macabeo. El autor recurrió a tradiciones orales que se remontan al tiempo de los acontecimientos descritos en la obra.

Los exegetas no están conformes respecto a la patria del libro; propónense Egipto, Asiria, Babilonia, Persia y Media; pero más probable parece que se escribiera en Palestina, centro a la sazón de la piedad judía, y por un autor no contaminado por el helenismo.

Intención del libro. Demostrar la *fidelidad* de Dios a sus *fieles* servidores, y que su amorosa providencia vela sobre ellos aun en medio de los reveses de fortuna y de los sufrimientos corporales. La creencia en los ángeles y en los demonios, tan trascendental

[18] Schumpp, M. M.: op. cit., LXIX-LXXIV.
[19] Schumpp, M. M.: op. cit., XLVII-LI.

en el desarrollo de la obra, no contradice a la teología del A.T. ni a la literatura profana de la época.

Canonicidad del libro. Los judíos han rechazado la canonicidad del Libro de Tobit; pero la Iglesia cristiana se la reconoció desde el canon alejandrino. Los Padres de la Iglesia lo citan y comentan como libro revelado.[20]

[20] Steinmueller, J. E.: "Introducción, etc.", 79, 82, 90 ss.

X. El Libro de Judit

Bibliografía. — a) COMENTARIOS CATÓLICOS: Knabenbauer, J.: en "Cursus Scripturæ Sacræ" (1895); Piffard, A.: "Le livre de Tobie. Le livre de Judith" (Lille, 1901); Kalt, E.: "Tobias, Judith, Esther" (Steyl, 1923).

b) NO CATÓLICOS: Cowley, A. E.: en Charles: "Apocrypha and Pseudepigrapha, etc.", I, 242-267.

ESTUDIOS ESPECIALES: Pope, H.: en C.E., s. v., *Judith*, VIII, 554-55; Nikel, J.: "Das Alte Testament im Lichte der orientalische Forschungen", en B.Z.F., VIII, 5 s. (1921); Prat, F.: en D.D.L.B., s. v., *Judith.*

Título. Tómale de aquella valiente mujer,[1] cuya historia se narra.

Argumento y división. La salvación de la ciudad de Betulia del asedio de Holofernes por la piadosa viuda Judit.

Consta la narración, según la Vulgata, de dos partes:

PARTE I: *La invasión de Nabucodonosor* (1, 1—7, 25).

- a) Conquista, por Holofernes, de las ciudades occidentales (1, 1—3, 15).
  - 1) Nabucodonosor vence a Arfaxad y envía a su general Holofernes contra los reinos del Oeste (1, 1—2, 6).
  - 2) Campañas devastadoras de Holofernes (2, 7—3, 15).
- b) Betulia sitiada por Holofernes (4, 1—7, 25).
  - 1) Resistencia de Israel (4, 1-17).
  - 2) Aquior, jefe de los Amonitas (5, 1—6, 21).
    - I) Cuenta a Holofernes la historia de Israel (5, 1-29).
    - II) Aquior entregado a los de Betulia (6, 1-21).
  - 3) Asedio de Betulia. Abatimiento de los sitiados (7, 1-25).

PARTE II: *Levantamiento del cerco de Betulia* (8, 1—16, 31).

- a) Proyecto de liberación (8, 1—12, 9).
  - 1) Carácter de Judit; su plan salvador; oración y salida de Betulia (8, 1—10, 10).
  - 2) Judit y Holofernes (10, 11—12, 9).
- b) Exito de la misión de Judit (12, 10—15, 8).
  - 1) Decapitación de Holofernes por Judit (12, 10—13, 31).

[1] Judit quiere decir "judía".

2) Fuga y exterminio de los asirios (14, 1—15, 8).
c) Festejos por la victoria (15, 9—16, 31).[2]

Texto. Perdióse el texto original, que, sin duda, estaba escrito en hebreo o en arameo. Pero hay de él muchas versiones.

a) Versión griega. El texto griego, mucho más amplio que la Vulgata, de la cual difiere en múltiples detalles, se nos ha trasmitido en tres recensiones: 1) la primera es la representada por los mss. *Vaticano, Alejandrino* y *Sinaítico* y es el que emplea la Iglesia griega. 2) La segunda, por el minúsculo 58. 3) La tercera, por los minúsculos 19 y 108.

b) Versiones latinas. La *Vetus Latina* se ha conservado en dos recensiones.

La primera, es la de los manuscritos *Complutensis, Monacensis* y *Metensis;* la segunda, la de los mss. *Regius* 3564 y *Sangermanensis* 4, emparentado con el minúsculo griego 58.

La Vulgata de S. Jerónimo procede de un texto arameo-caldaico, del cual es más un extracto o una versión libre, que una traducción literal ("magis sensum e sensu quam ex verbo verbum transferens", *Praef. in librum Judith).*

El texto latino es más breve que el griego, del cual se aparta en muchos casos. Además S. Jerónimo se valió también, para su traducción, de la Vetus Latina.

c) Versiones semíticas. Los textos *hebreos,* tales como los *Midrashim,* no son fuentes históricas de primera calidad, sino algo así como leyendas populares sacadas de la Historia Bíblica.[3]

La versión Peshitto depende del minúsculo griego 58; pero de la sirohexaplar, debida al obispo Pablo de Tella (a. 616 a 617) solamente restan algunos fragmentos.

Carácter literario del libro. Hay entre los exegetas católicos la misma discrepancia sobre la índole literaria del Libro de Judit, que hubo sobre el de Tobías. a) Los Padres, los intérpretes de la Edad Media y la mayoría de los exegetas católicos modernos (e. gr. Vigouroux, Kaulen-Hoberg, Cornely-Merk, Zschokke, Schöpfer, Seisenbeger, Hetzenauer) admiten la historicidad absoluta del libro. b) Algunos comentaristas (e. gr. Gigot, Holzhey, Barry, etc.) católicos y casi todos los acatólicos lo califican de parábola, novela histórica, leyenda, con o sin fundamento histórico. c) Para A. Scholz (1885-1898) es un apocalipsis escatológico bajo un disfraz histórico. Según dicho autor la invasión

[2] Zorell, F.: "Canticum Judith", en V.D., V (1925), 329-332.
[3] Meyer, C.: "Zur Enstehungsgeschichte des Buches Judith", en *Biblica,* III (1922), 193-203.

de Holofernes significa la de Gog, descrita por Ezequiel (38—39) y el Apocalipsis (20, 8-10). Judit es figura de la Iglesia, Ajior representa a los gentiles convertidos, Betulia al pueblo de Israel, etcétera. Pero esta interpretación alegórica del libro es una arbitraria fantasmagoría.

La opinión casi unánime de los comentaristas católicos está refrendada: 1) por el decreto de la Comisión Bíblica (23 de junio de 1905); 2) por la inclusión entre los libros históricos en las diversas versiones del A.T. y en los catálogos de los libros canónicos; 3) por la riqueza de detalles geográficos y cronológicos.

Problema histórico. ¿En qué época de la historia hebrea puede encuadrarse este relato? El Libro de Judit habla de Nabucodonosor como rey de los asirios, con Nínive por capital; pero no se conoce ningún monarca asirio de ese nombre. Pudo sustituirse, al copiar el texto, un nombre desconocido por otro más familiar. ¿Quién era este rey?

De entre los varios soberanos que pudieron dar a Holofernes la jefatura de sus ejércitos, dos hay con más visos de probabilidad: Asurbanipal de Asiria (668-626 a.J.C.) y Artajerjes III Ochos de Persia (359-338 a.J.C.).

a) Muchos autores católicos creen que Asurbanipal es el Nabucodonosor bíblico (e. g. Vigouroux, Kaulen-Hoberg, Cornely-Hagen, Hetzenauer, Seisenberger, Selbst, Kalt, etc.). En tiempo de Judit no había rey; sino que el sumo sacerdote Elyakin o Joaquín asumía, según parece, el poder gubernativo (4, 11; 15, 9). Históricamente pudo darse este régimen únicamente en tiempo de Manasés o en el de Josías. Pero queda excluído el reinado de Josias (649-609), que comenzó a gobernar a la edad de ocho años bajo la regencia del Sumo Sacerdote, porque según 16, 28 ss., el enemigo ya no turbó la tierra durante la vida de Judit (que vivió 105 años) ni mucho tiempo después de su muerte.

Nos dice la Biblia que Josías pereció en la batalla de Maguiddó (609 a.J.C.), cuando intentaba evitar la unión de las fuerzas egipcias de Nekó o Nekao II con las de Asiria, en lucha contra los ejércitos de Babilonia. Por este motivo hay muchos exegetas que se inclinan por el rey asirio y por *Manasés* de Judá (698-643). Durante este período Asurbanipal (c. 650) tuvo que sofocar una revuelta provocada por su hermano Sammuges (Sammasumukin), aliado con otros reyes vasallos, como Manasés de Judá. Consiguió dominarla a los tres años de lucha; acto seguido, llevó cautivo a Babilonia al rey de Judá, Manasés (2 *Par.* 33, 11).

Arfaxad, rey de los medos (*Judit* 1, 1) debe identificarse con Dejoces (c. 700-647) o Fraortes (653-635). Holofernes, general persa, puede haber sido hijo de un soberano o de un príncipe persa, derrotado por los asirios. Los acontecimientos relatados en el Libro de Judit deben fecharse entre el 722 (destrucción del Reino del Norte) y el 612 a.J.C. (destrucción de Nínive).

b) Como quiera que los textos griegos (4, 3; 5, 18 s.) y la Vulgata (5, 22 s.) presuponen la destrucción de Jerusalem y la cautividad de Babilonia, es más puesto en razón encajar los episodios del Libro de Judit en el reinado de Artajerjes III Ochos (359-338 a.J.C.). Sulpicio Severo (420 a.J.C.: *Chron.* II, 14) sugirió esta solución. Según Diodoro Sículo (*Hist.* XXXI, 19, 2 s.), coetáneo de Julio César y de Augusto, hubo un Holofernes (hermano del rey capadocio Ariarato) que luchó con los persas, a las órdenes de Artajerjes III,[4] contra los egipcios. Diodoro menciona, entre los caudillos persas,[5] en dicha campaña, a Bagoas, eunuco, personaje muy influyente aspirante al trono (que estuvo a punto de escalar a la muerte de Artajerjes III).[6] Flavio Josefo habla de él como general del ejército de Artajerjes III y como profanador del templo de Jerusalem; bueno es recordar que entre los gobernadores de Jerusalem mencionados en los papiros de Elefantina (408 a.J.C.) se habla de un Bagoas, en tiempo de Darío II (424-404 a.J.C.). Aun cuando no se especifica la relación que pudiera existir entre esos dos generales del mismo nombre bajo los reyes persas, con todo es digno de anotarse que en documentos de esta época se registre dicho nombre. En la historia de Judith ocurren con frecuencia los de Holofernes y Bagoas (Vulg. Bagao); y Diodoro mienta a personas, así llamadas, entre los que ayudaron a Artajerjes contra los egipcios.

El libro nos brinda otros indicios de que la vida de Judit discurrió bajo el dominio de los persas. No había rey en Israel; el Sumo Sacerdote Joaquín empuñaba las riendas del gobierno (4, 5 s. 10; 15, 9). Leemos en Judit: "Y les intimarás que preparen tierra y agua" (2, 7 en LXX). Esta fórmula "tierra y agua" era un signo de sumisión entre los persas (cfr. Herodoto, VI, 48 ss.). En el Cántico de Judit menciónase expresamente a los persas y medos.

4 Según Eusebio el rey persa deportó a muchos judíos desde Palestina a Ircania, en el mar Caspio.

5 * Rogers, R. W.: "A History of Ancient Persia" (Nueva York, 1929), 249.

6 * Rogers, R. W.: op. cit., 255 ss.

Pero surge una dificultad cronológica al tratar de identificar al Sumo Sacerdote Joaquín (15, 9 en *Vulg.;* y siempre en los LXX, pero Elyacin en 4, 5 s. 10 en la *Vulg.)*, padre de Elyasib (2 *Esdr.* 12, 10) y contemporáneo de Nehemías (2 *Esd.* 3, 1, i. e. h. 445 a.J.C.) con un Joaquín, que vivió cien años más tarde (i. e., en el período de Artajerjes III, según presupone el Libro de Judit). O esto es un error de trasmisión textual o se trata de dos personas distintas. En este último caso, las genealogías de Fl. Josefo y de la Biblia cometerían una omisión (i. e., entre Johanán de los papiros elefantínicos de 408 a.J.C. y Yaddua-Jeddoa, que vivió en tiempo de Alejandro Magno, c. 332). Inclínanse a la opinión que fecha la historia de Judit en tiempo de Artajerjes III Ochos, Condamin, * Schürer, * Cowley, Höpfl, Schumacher, Merk, Lusseau-Collomb y otros.

Origen del libro, autor y época. Desconocemos en absoluto quién y cuándo compuso la historia de Judit. Vigouroux, Cornely, etc., afirman que es de época anterior al destierro; otros (e. g. Cornely-Hagen, Zschokke, Seisenberger, Hetzenauer, etc.) creen que procede del período exílico; hay quienes lo asignan al tiempo de los macabeos (e. gr. Lesetre, Prat).

El texto original, fuente cronológica de primer orden, se ha perdido. El Eclesiastés no alude a esta obra. Quizá podamos asentar como más probable la hipótesis de que la obra data de la época macabea; su autor sirvióse de documentos antiguos, coetáneos, en parte, del sitio de Betulia.[7]

Finalidad. Pretende el autor presentar un dechado de virtud heroica [8] y mostrar la cariñosa providencia de Dios y su solicitud por la felicidad de su pueblo.

Canonicidad. Los judíos rechazaron este libro deuterocanónico, pero la Iglesia cristiana lo aceptó desde el canon alejandrino. A él acuden, como a libro revelado, los Padres de la Iglesia; la cual lo incluyó en sus diversos catálogos publicados.[9]

[7] Rénié, R. P. J.: op. cit., II, 294; Lusseau-Collomb: op. cit., II, 278.

[8] Meyer, C.: "Utrum Judith laudanda an reprehendenda sit?", en V.D., III (1923), 173-179.

[9] Steinmueller, J. E.: "Introducción, etc.", 79, 82, 90 ss.

XI. El Libro de Ester

Bibliografía. — a) COMENTARIOS CATÓLICOS: Seisenberger, M.: "Das Buch Esther" (Viena, 1901).

b) NO CATÓLICOS: Siegfrid, D. C.: en "Handkommentar zum Alten Testament" (1901); Jahn, G.: "Das Buch Esther nach der LXX hergestellt übersetzt u. kritisch erlautert" (Leyden, 1905); Paton, L. B.: en "The International Critical Commentary" (1908); Streane, A. W.: "The Book of Esther" (Cambridge, 1907); Haupt, P.: "The Book of Esther" (Chicago, 1911); Gunkel, H.: "Esther" (Tübinga, 1916); Wolff, B.: "Das Buch Esther" (Francfort, 1922); Haller, M.: en "Handbuch zum Alten Testament" (1940); Hoschander, J.: "The Book of Esther in the Light of History" (Filadelfia, 1923).

Título. Los judíos conocen el Libro de Ester *(Vulg.)* o Ester (LXX) con el nombre de *Megillath Ester* (i. e., volumen de Ester) o simplemente *Megillath* (i. e., rollo o volumen).

Argumento y división. Describe el libro cómo Ester, promovida a la dignidad de reina, consiguió impedir la matanza de sus correligionarios. En recuerdo de esta gesta celebraron los judíos la fiesta de Purim.

En la Vulgata consta el libro de dos partes:

PARTE I: *Contenido protocanónico de la obra* (1, 1—10, 13).

- a) Los judíos en peligro (1, 1—4, 17).
  - 1) Asuero repudia a la reina Vasti (1, 1-22).
  - 2) Ester proclamada reina (2, 1-18).
  - 3) Mardoqueo descubre un complot contra el rey Asuero (2, 19-23).
  - 4) Hamán y el decreto de exterminio de los judíos (3, 1-15).
  - 5) Mardoqueo apremia a su sobrina Ester para que salve a los judíos (4, 1-17).
- b) Salvación de los judíos (5, 1—10, 3).
  - 1) Ester ante Asuero (5, 1-8).
  - 2) Hamán prepara la horca contra Mardoqueo (5, 9-14).
  - 3) Mardoqueo honrado por el rey (6, 1-13).
  - 4) Fin de Hamán y exaltación de Mardoqueo (6, 14—8, 2).
  - 5) Anulación de los decretos de Hamán (8, 3-17).
  - 6) La venganza judía (9, 1-19).

7) La fiesta de Purim (9, 20-32).
8) Mardoqueo en la corte real (10, 1-13).

PARTE II: *Contenido deuterocanónico del libro* (10, 4—16, 24).

a) Interpretación del sueño de Mardoqueo (10, 4-13); advertencia del traductor (11, 1).
b) El sueño de Mardoqueo; Mardoqueo descubre una conspiración contra el rey (11, 2—12, 6).
c) Edicto de Hamán contra los judíos (13, 1-7).
d) Oración de Mardoqueo y de Ester (13, 8—14, 19).
e) Mensaje de Mardoqueo a Ester (15, 1-3).
f) Visita de Ester al rey (15, 4-19).
g) Edicto del rey en favor de los judíos (16, 1-24).

La versión de los LXX ha insertado, en el lugar que cronológicamente les corresponde, estos siete pasajes, que faltan en el texto hebreo. Su paralelismo con la Vulgata es el siguiente:

VULGATA	VERSIÓN DE LOS LXX
b) 11, 2—12, 6	delante de 1, 1
c) 13, 1-7	después de 3, 13
e) 15, 1-3 [1]	» » 4, 8
d) 13, 8—14, 19	» » 4, 17
f) 15, 4-19	» » 5, 1 s.
g) 16, 1-24	» » 8, 12
a) 10, 4—11	» » 10, 3

Texto. a) El texto hebreo.[2] En su forma actual (10 capítulos) el texto hebreo o masorético es mucho más breve que la versión griega. Fáltanle todas las partes deuterocanónicas. Son pocas las variantes de los mss. hebreos.

b) Texto griego. La versión griega, que inserta en el orden debido las secciones deuterocanónicas, se nos ha trasmitido en cuatro códices mayúsculos y cuarenta y dos minúsculos, y consta en las dos principales familias de textos. La primera es la recensión de Luciano de Antioquía (m. 311/312) y está representada por los mss. 19; 93 y 108; la segunda son los unciales griegos BASN y los minúsculos 55, 108a, 249, etc. Ambos tipos de recensiones divergen considerablemente tanto en la sección protocanónica como en la deuterocanónica.

c) Versiones latinas. La *Vetus Latina* es un testimonio fidedigno de la V. de los LXX, pues data de fines del siglo II y principios del III de la era cristiana. Contiene las secciones deutero-

[1] Esta perícope no consta ni en los LXX ni en el T. Masorético.
[2] Schötz, D.: "Das hebräische Buch Esther", en B.Z., XXI (1933), 255-276.

canónicas y reviste peculiaridades exclusivas, como la oración de los judíos (después de 3, 15). La *Vulgata* de S. Jerónimo procede del texto hebreo (1, 1—10, 3), que, en sentir del traductor, era *plena fide*. Suplió las deficiencias del manuscrito que tenía entre manos (10, 4—16, 24) con materiales de una versión griega emparentada con el *Codex Alexandrinus*, agrupándolos, fuera de su propio contexto, al final del libro: con harta frecuencia se limitó S. Jerónimo a trascribir el sentido general del ms. griego, señalando el texto con un *obelo*.

Relación entre el T. Masorético y los Setenta. Las secciones adicionales de los Setenta y de la Vulgata pueden ser, bien parte de un texto primitivo, originariamente más extenso, bien glosas o acotaciones posteriores.

Sin embargo parece muy probable que estas secciones deuterocanónicas pertenecen al texto hebreo original. a) En la nota al texto griego *(Vulg.* 11, 1) se precisa la procedencia de la versión griega del libro. Un tal Lisímaco hizo en Jerusalem esta traducción; el sacerdote Dositeo y su hijo la llevaron a Egipto. Por consiguiente, el texto griego con sus secciones adicionales dependía del original hebreo, que había sido redactado en Palestina. b) Las dos recensiones de los Setenta contienen las secciones deuterocanónicas; la de Teodoción, incluía también, según Orígenes *(Ep. ad. Afric.* 3), estos anexos que luego se incorporaron a dos versiones arameas o Targums y al *Midrash a Ester;* Fl. Josefo *(Antiq.* XI, 6) utilizó también estas perícopes deuterocanónicas. c) En dichas secciones sorprendemos no pocos hebraísmos, que no se explican por el griego *koiné*. d) Si se suprimen estas secciones del texto griego, desaparece del libro inspirado todo carácter piadoso. En el T. Masorético falta completamente el nombre de Dios y aun intencionadamente se omite (4, 14); por consiguiente, al eliminar el texto hebreo toda alusión a Yahveh, priva al libro de su fondo religioso. e) Cuando se encajan en su debido lugar las secciones deuterocanónicas, adquiere el libro unidad y sentido completo.

De lo dicho puede colegirse que el texto hebreo, de que se sirvieron los Setenta, era más amplio que el masorético; y de él formaban parte las mentadas secciones deuterocanónicas. El T. Masorético es una reducción del original, hecha para leerla al pueblo en la fiesta de Purim: "Días de fiesta y regocijo y de intercambio de presentes y de limosnas a los pobres" (9, 22 en T.M.), festividad que más tenía de alegría profana que de solemnidad religiosa.

Carácter literario del libro. Los exegetas católicos están en desacuerdo por lo que afecta a la índole literaria del Libro de Ester. a) Los más de ellos tiénenlo por histórico. b) Algunos católicos (e. gr. Gigot, Prat, Peters, Cosquin)[3] y buena parte de los acatólicos propugnan que o sólo parcialmente es histórico, o que es pura leyenda. c) Scholz (1892) interpreta esta narración, como las de Tobías y Judit, en sentido escatológico de lucha entre el Anticristo y el Mesías; exégesis completamente infundada, que ningún comentarista acepta.

Mas, puesto que el autor se propuso hacer historia, no hay por qué negarle el carácter de tal. Inserta citas exactas de los anales de los reyes persas; historiadores y geógrafos, como Herodoto, confirman la exactitud de las noticias que nos brinda sobre costumbres y usos persas;[4] la arqueología ha ratificado los detalles que el autor nos ha dado sobre el palacio real de Susa *(Ester* 1, 6); son también de origen persa los nombres propios citados en el libro. La fiesta de Purim,[5] que anualmente se celebra el día 14 de Adar, en memoria de la liberación de los judíos y que en el 2 L. de los Macabeos (15, 36) se denomina "día de Mardoqueo", es también una garantía de su historicidad.

Problemas históricos. a) Dícese en el libro que los hechos tuvieron lugar en "los días de Achasveross" (T.M.; Asuero, en los incisos protocanónicos de la Vulgata; Artajerjes, en LXX, Fl. Josefo, *Antiq.* XI, 6 y en la sección deuterocanónica de la Vulgata). Los Padres, siguiendo el texto griego, lo identificaron con Artajerjes I o Artajerjes II;[6] pero parece indudable que se trata de Jerjes I (485-465 a.J.C.); así opinan Kaulen Hoberg, Höpfl, Schumacher, Rénié y Lusseau-Collomb, etc. Filológicamente, Asuero (con el alef protético) corresponde al nombre persa Khšarša y al griego Jerjes. El Artajerjes de los LXX es una corrupción textual.

Podemos fechar históricamente el L. de Ester en la época de Jerjes I, fundándonos en los escritos de Herodoto. La his-

[3] Cosquin, E.: "Le prologue cadre des Mille et une Nuits. Les Légendes Perses et le Livre d'Esther", en R.B., VI (1909), 7-49; 161-197.

[4] Compárese *Ester* 1, 1 ("De India a Etiopía") con *Herodoto* VII, 9; *Est.* 1, 12 con *Herod.* III, 69; *Est.* 3, 13. 15 y 8, 14 (servicio postal con mensajeros especiales) con *Herod.* V, 14 y VIII, 98; *Est.* 3, 12 (decretos reales en varios idiomas) con las inscripciones de Naksh-i-Rustam y Bisutum.

[5] La palabra *Pur* (hebr. *goral)* en *Est.* 3, 7 y 9, 24, etc., se lee en los documentos persas *(pare)* y asirios *(purum)* y significa "cantidad, porción". Cf. Bea, A.: en *Biblica,* XXI (1940), 198 s.

[6] De los modernos exegetas, * J. Hoschander identifica a Asuero con Artajerjes Mnemon II.

toria profana no menciona ni a la reina Vasti ni a Ester; ni puede confundirse con Ester la cruel Amestris, esposa de Jerjes I, mencionada por Herodoto. El rey marchó contra Egipto, en el año segundo de su reinado, y lo subyugó *(Her.* VII, 7); planeó una expedición contra Grecia (483 a.J.C.); antes de ella convocó una asamblea de príncipes persas en la ciudad de Susa *(Her.* VII, 8). De esta solemne asamblea —año tercero de Jerjes— se habla en el Libro de Ester; por aquel entonces fué repudiada la reina Vasti *(Est.* 1, 3 ss.). Jerjes I invadió Grecia en 480 a.J.C.; mas, al año, hubo de regresar a Susa con su ejército en derrota. El 2 cap. del L. de Ester describe la vida privada del rey.

Herodoto trae también a cuento la atención que el persa prestaba a su harén, después de su descalabro en Europa *(Her.* IX, 108). Ester fué llamada a palacio el 478 a.J.C. y proclamada reina el 477 (cf. *Est.* 2, 16 s.). Aunque era costumbre de los soberanos persas casarse con princesas aqueménides, hartas veces "obraron a su antojo" *(Her.* III, 31).

b) Nada de extrañar que no se nombre a Mardoqueo entre los deportados por Nabucodonosor (a. 597 a.J.C.), pues, de otra forma, debería frisar en los 120 cuando fué exaltada su sobrina Ester. Según *Ester* 2, 5, Cis, abuelo de Mardoqueo, fué de los prisioneros llevados a Babilonia.

c) Arguyen los racionalistas que es inconcebible la matanza de los 75.000 enemigos de los judíos *(Est.* 9, 16; cf. 9, 6. 12. 15). Aunque muchos exegetas prefieren la lectura de los LXX (15.000), no fueron caso raro hecatombes en tal escala.

Origen del libro, autor y fecha. El Talmud *(Baba Bathra,* 15a) atribuye el libro a la Gran Sinagoga; S. Agustín opinaba que el autor fué Esdras; Clemente de Alejandría y algunos exegetas católicos, como Kaulen-Hoberg, Hetzenauer, etc., afirman que lo es el propio Mardoqueo; pero tal supuesto es inadmisible, por 9, 20-32. Quizá fué un judío que moraba en Persia y que se valió de los escritos de Mardoqueo (9, 20), de los Anales de los reyes persas (2, 23; 10, 2) y de la tradición oral. No habla ni de Palestina, ni de Jerusalem, ni del templo.

Sin duda no es anterior a la mitad del siglo v, antes de la era cristiana. Como el autor está familiarizado con las costumbres y usos persas, puede barruntarse que vivió en tiempo del imperio persa o durante el primer período helenístico (esto es,

poco después de la destrucción del dicho imperio en 330 a.J.C.).[7]

El *objeto* del libro es doble: poner de manifiesto la amorosa providencia de Dios con su pueblo y explicar el origen de la fiesta de Purim, cuya celebración se menciona, por vez primera, en el 2 L. de los Macabeos (15, 37).

Canonicidad. Las secciones deuterocanónicas del L. de Ester han sido repulsadas por los judíos; pero la Iglesia cristiana las aceptó desde el Canon alejandrino. Los Padres las citan; y las decisiones eclesiásticas relativas al canon del A.T. han ratificado esa autoridad canónica.[8]

[7] Suele datarse la traducción griega del libro en el 114 a.J.C., esto es, el año IV de Ptolomeo Soter VIII (cf. *Ester* 11, 1).

[8] Steinmueller, J. E.: "Introducción, etc.", 82 s., 93 s.

XII. El Primero y Segundo Libro de los Macabeos

Bibliografía. — a) Comentarios católicos: Knabenbauer, J.: en "Cursus Scripturæ Sacræ" (1907); Gutberlet, C.: "Das 1 Buch der Machbäer, Das 2 Buch der Machbäer" (Münster, 1920, 1927); Riessler, P.: "I und II Makkabäer" (Mainz, 1930); Bévenot, H.: en "Die Heilige Schrift des Alten Testamentes" (1931).

b) No católicos: Kautzsch, E. and Kamphausen, A.: "1 and 2 Mach." resp. en Kautzsch, E.: "Die Apokryphen, etc."; Oesterley, W. O. E. and Moffat, J.: "1 and 2 Mach.", resp. en Charles: "Apocrypha and Pseudepigrapha, etc.", I, 59-154.

Estudios especiales: Abel, F. M.: "Topographie des campagnes Machabéens", en R.B., XXXII (1923), 495-521; XIII (1924), 201-217, 371-387; XXXIV (1925), 194-216; XXXV (1926), 206-222; 510-533; Höpfl, H.: "Das Erste Makkabäerbuch und die Antiochusrolle", en *Biblica,* VI (1925), 52-62; Herkenne, H.: "Die Briefe zu Beginn des weiten Makkabäerbuches" (1, 1 bis, 2, 18), en B.S., VIII, 4 (1904); * Torrey, C. C.: "The Letters prefixed to Second Maccabees", en J.A.O.S., LX (1940), 119-151; Schade, L.: "Zu 2 Makk. 1, 19", en B.Z., VIII (1910), 228-235.

Título. En los mss. griegos hay cuatro libros con el nombre de Macabeos; pero solamente los dos primeros de ellos son canónicos. El tercero da un relato fantástico de la persecución de los judíos;[1] y el cuarto es un tratado filosófico del poder de la piedad sobre las pasiones.[2] En ninguno de estos dos apócrifos se menciona a Judas Macabeo.

El título de los dos canónicos se toma del nombre de Judas, hijo del sacerdote Matatías. Diósele el apodo de *maqqaba* (hebr. y árabe, *martillo)* por su bravura; de ahí "macabeo", título que más tarde se aplicó a toda su familia.

Argumento y división. Narran estos libros la persecución de los judíos desde el principio del reinado de Antíoco IV Epífanes (175 a.J.C.) hasta la muerte del Sumo Sacerdote Simón, en 135. Descríbese en ellos la fiera lucha por la libertad religiosa y la transferencia del Sumo Sacerdocio a la familia de Matatías o de los Asmoneos. El primero de los libros abarca desde 175 a 135 a.J.C.; y el segundo, desde 175 a 161.

Puede dividirse el primer libro en introducción y tres partes:

[1] Steinmueller, J. E.: "Introducción, etc.", 132.
[2] Steinmueller, J. E.: op. cit., 135.

INTRODUCCIÓN: *Causa de la revuelta: salvaje persecución de Antíoco IV Epífanes* (1 *Mach.* 1, 1—2, 70).

PARTE I: *Guerra de los Macabeos a las órdenes de Judas* (166-161 a.J.C.: 1 *Mach.* 3, 1—9, 22).

- a) Gobierno de Antíoco IV Epífanes (175-164 a.J.C.: 3, 1—6, 16).
  - 1) Judas derrota a Apolonio y Serón (3, 1-26).
  - 2) Antíoco IV comisiona a Lisias la continuación de la guerra durante su ausencia (3, 27-37).
  - 3) Judas derrota a las fuerzas de Nicanor, Ptolomeo y Gorgias (3, 38—4, 25).
  - 4) El ejército de Lisias es derrotado por Judas (4, 26-35).
  - 5) Purificación del templo; fortificación del monte de Sión y de Betsura (4, 36-61).
  - 6) Judas guerrea contra los países vecinos (5, 1-68).
  - 7) Muerte de Antíoco IV (6, 1-16).
- b) Reinado de Antíoco V Eupátor (164-162 a.J.C.: 6, 17-63).
  - 1) Lucha de Lisias y Antíoco V por la posesión de Jerusalem y de Betsura (6, 18-54).
  - 2) Negociaciones fracasadas (6, 55-63).
- c) Reinado de Demetrio I Sóter (162-150 a.J.C.: 7, 1—9, 22).
  - 1) Báquides y Alcimo en Judea (7, 1-25).
  - 2) Desastre del ejército de Nicanor (7, 26-50).
  - 3) Alianza con Roma (8, 1-32).
  - 4) Muerte de Judas en la batalla de Elasa (9, 1-22).

PARTE II: *Jonatás sucede a su hermano Judas* (161-143 a.J.C.: 1 *Mach.* 9, 23—12, 53).

- a) Gobierno de Demetrio I Sóter (9, 23—10, 50).
  - 1) Jonatás firma la paz con Báquides (9, 23-73).
  - 2) Jonatás apoya la causa de Alejandro I Balas (10, 1-50).
- b) Gobierno de Alejandro I Balas (150-140 a.J.C.: 10, 51—11, 18).
  - 1) Jonatás, honrado por el nuevo rey (10, 51-66).
  - 2) Triunfo de Jonatás sobre Apolonio, general de Demetrio II Nicátor (10, 67-89).
  - 3) Alianza de Demetrio Ptolomeo VI Filométer y Demetrio II; muerte de Alejandro I (11, 1-18).
- c) Gobierno de Demetrio II Nicátor (145-138 y 129-125 a.J.C.: 11, 19-53).
  - 1) Jonatás honrado por Demetrio II (11, 19-37).
  - 2) Jonatás ayuda a Demetrio II contra Trifón (11, 38-53).

d) Gobierno de Antíoco VI Dioniso (145-142 a. J. C.: 11, 54—12, 52).
1) Jonatás defiende la causa de Antíoco VI (11, 54-74).
2) Jonatás renueva la alianza con Roma y Esparta (12, 1-23).
3) Jonatás pone en fuga los ejércitos de Demetrio (12, 24-38).
4) Trifón captura a Jonatás mediante una estratagema (12, 39-54).

PARTE III: *Simón, sumo sacerdote y príncipe* (143-135 a.J.C.: 1 *Mach.* 13, 1—16, 24).
a) Reinado de Antíoco VI Dioniso (12, 53—13, 30).
1) Trifón traiciona a Simón y da muerte a Jonatás (12, 53—13, 24).
2) Tumba de Jonatás en Modín (13, 25-30).
b) Gobierno de Trifón y Demetrio II (13, 31—14, 49).
1) Demetrio II reconoce la independencia judía (31, 31-42).
2) Fortificación de las ciudades judías y reinado de Simón (13, 43—14, 15).
3) Renovación de la alianza con Roma y Esparta (14, 16-24a).
4) Honras póstumas de Jonatás (14, 24b-49).
c) Gobierno de Trifón y Antíoco VII Sidetes (138-129 a.J.C.: 15, 1—16, 22).
1) Los judíos obtienen de Antíoco VII el derecho de acuñar moneda (15, 1-14).
2) Los romanos en favor de los judíos (15, 15-24).
3) Antíoco VII quebranta su alianza con Simón, cuyos hijos Judas y Juan desbaratan el ejército real (15, 25—16, 10).
4) Simón traidoramente asesinado por su yerno Ptolomeo (16, 11-24).

El Libro Segundo de los Macabeos consta de una introducción, dos partes y una conclusión:

INTRODUCCIÓN: *Cartas de los judíos de Palestina a sus correligionarios de Egipto* (II *Mach.* 1, 1-10a; 1, 10b—2, 19) *y prefacio del autor* (2, 20-33).

PARTE I: *Persecución judía* (2 *Mach.* 3, 1—7, 42).
a) Gobierno de Seleuco IV Filopátor (185-175 a.J.C.: 3, 1—4, 6).
1) Heliodoro intenta apoderarse de los tesoros del templo (3, 1-40).

2) El Sumo Sacerdote Onias III (198-171 a.J.C.) apela al rey (4, 1-6).

b) Reinado de Antíoco IV Epífanes (4, 7—7, 42).

1) Jasón, reconocido por el rey como Sumo Sacerdote, promueve la helenización del pueblo judío (4, 7-22).
2) Intrigas de Menelao, Sumo Sacerdote (4, 23-50).
3) Conquista de Jerusalem por Jasón, que asesina a sus propios conciudadanos (5, 1-10).
4) Toma de Jerusalem, profanación del templo y degüello de los judíos por Antíoco (5, 11-27).
5) Se acentúa la helenización del pueblo judío (6, 1-17).
6) Martirio de Eleazar (6, 18-31).
7) Gloriosa muerte de los siete hermanos (7, 1-42).

PARTE II: *Victorias de los judíos* (8, 1—15, 37).

a) Reinado de Antíoco IV Epífanes (8, 1—10, 9).

1) Judas Macabeo triunfa sobre Nicanor y sus aliados (8, 1-36).
2) Muerte de Antíoco IV Epífanes (9, 1-29).
3) Purificación de la ciudad y del templo; institución de la Fiesta de la Dedicación (10, 1-9).

b) Reinado de Antíoco V Eupátor (10, 10—13, 26).

1) Victoria de Judas Macabeo sobre Gorgias, Timoteo y Lisias (10, 10—11, 12).
2) Antíoco V permite a los judíos vivir según sus leyes (11, 13-38).
3) Campaña de Judas Macabeo contra los pueblos vecinos (12, 1-46).
4) Antíoco V y Lisias obligados a pactar con los judíos (13, 1-26).

c) Gobierno de Demetrio I Sóter (14, 1—15, 37).

1) Alianza de Nicanor y Judas (14, 1-25).
2) Nicanor y Judas Macabeo se enemistan (14, 26—15, 5).
3) Derrota de Nicanor (15, 6-37).

CONCLUSIÓN: *Justificación del autor* (15, 38-40).

Lengua y texto del Libro I de los Macabeos. El Primer L. de los Macabeos escribióse originariamente en hebreo. Esto se deduce del título que al libro dió Orígenes[8] y de las notas que nos legó S. Jerónimo *(Prol. gal.)*. En la misma versión griega hay

[8] *Sarbeth Sabanaiel* equivale al original hebreo *sar beth shebbene chail* (*i. e.,* un príncipe de la casa de los bravos varones). Cf. Schulte, A.: "Der hebräische Titel des ersten Makkabäerbuches", en B.Z., VII (1905), 254; Sigwalt, C.: en B.Z., X (1912), 362.

huellas de su procedencia hebrea (e. gr. hebraísmos [4] y barbarismos en la traducción), no aramaica. Perdióse el texto primitivo; pero de él se sirvieron los Setenta (mss. A, S, V),[5] Flavio Josefo y el autor de una versión siríaca. El texto latino de la Vulgata del Viejo Testamento no corresponde a la traducción de S. Jerónimo, sino que se basa en la *Vetus Latina,* la cual estaba hecha sobre los Setenta.[6]

Origen del Primer Libro de los Macabeos; autor y fecha. Ignoramos quién escribió esta obra; pero la amplia información que nos brinda su autor de la geografía y agricultura regionales, nos induce a creer que se debe a un judío palestinense ortodoxo, que profesaba gran admiración por los Macabeos y su régimen (cf. 5, 62; 14-15).

La fecha de composición debe fijarse en los tiempos que siguieron a Simón Macabeo, puesto que en el libro se nos dan noticias de su hijo Juan Hircano I (135-104 a.J.C.) y de "un libro de los días de su pontificado" (16, 23), todo lo cual parece indicar que se escribió después de la muerte de dicho Hircano. Es, por otra parte, anterior al año 63 a.J.C.; Roma dispensa su amistad a los judíos; la Ciudad Santa no ha caído aún en su poder, ni Pompeyo ha profanado el templo. En consecuencia, las fechas topes son el 104 y el 63 a.J.C.

Lengua y texto del Segundo Libro de los Macabeos. Redactóse en griego el texto primitivo (cf. S. Jerón., *Prol. gal.*). El examen filológico conduce a la misma conclusión. El lenguaje no es el de un traductor, sino el de un autor que pensaba en griego; de ahí esas antítesis y analogías derivadas de una misma raíz verbal y que esmaltan a veces una misma frase (cf. 4, 18. 22. 34; 5, 3. 9, etc.; y 5, 6; 6, 29). Apenas si algún hebraísmo hiere la vista; incluso las dos cartas que encabezan el libro fueron escritas en griego; y aun el nombre de la Ciudad Santa escríbese preferentemente en griego *(Jerosoluma)*, que no en hebreo *(Jerusalem)*.[7]

El texto latino de la Vulgata del A.T. es una transcripción de la Vetus Latina, que, a su vez, depende de los Setenta.[8] Pero existen otras formas textuales latinas.[9]

4 Joüon, P.: "Quelques hébraïsmes de syntaxe dans le premier livre des Maccabées", en *Biblica,* III (1922), 204-206.

5 De Bruyne, D.: "Le texte grec des deux premiers livres des Maccabées" en R.B., XXXI (1922), 31-54.

6 Steinmueller, J. E.: "Introducción, etc.", 201.

7 Goettsberger, J.: "Einleitung, etc.", 204.

8 Steinmueller, J. E.: "Introducción, etc.", 201.

9 Mercati, G.: "Frammenti Urbinati di un'antica versione latina del libro II

Origen del Segundo Libro de los Macabeos; autor y fecha. Débese el libro a un judío palestinense que resumió los cinco de Jasón de Cirene (2, 20-33), hoy desaparecidos. Dicho Jasón procedía de la floreciente comunidad judía del N. de Africa; visitó Jerusalem y estaba muy al tanto de la historia de los seléucidas y de la Ciudad Santa. ¿Podémosle identificar con el embajador judío enviado a Roma? (1 *Mach.* 8, 17). Las dos cartas que encaben este segundo libro (1, 1-10a; 1, 10b—2, 18) son adiciones de otro autor inspirado, distinto del autor del compendio.[10]

Tampoco nos consta en qué fecha se realizó dicha síntesis. Pero la obra de Jasón debe ser anterior al 161 a.J.C., ya que pasa en silencio la muerte de Judas Macabeo (1 *Mach.* 9, 18). La segunda carta data de hacia el 165 a.J.C.; pero la primera (1, 1-10a) es del 188 de la era seléucida, es decir entre 125/124 antes de Cristo. Por ende, la fecha de composición del libro no puede remontarse más allá del 125/124 antes de J.C.

Fuentes literarias de los Libros de los Macabeos. Abundan en el primero de los Macabeos, como en ningún otro libro del A.T. las referencias a cartas y a otros linajes de documentos.[11] a) Entre los de procedencia judía cítanse dos cartas y una placa conmemorativa: 1) una demanda de ayuda que los judíos de Datheman de Galaad (5, 10-13) hacen a Jonatás; 2) una carta de Jonatás a los espartanos (12, 6-18), con una copia de la que el rey Ario (I[?], 309-265 a.J.C.) dirigió a Onías (I[?], 320-300 a.J.C.); 3) una placa de bronce conmemorativa en honor de Simón; se colgó en el atrio del templo (14, 27-47). b) Varias cartas sirias de los reyes y pretendientes al trono: 1) una de Alejandro I Balas a Jonatás (10, 18-20); 2) otra de Demetrio I a la nación judía (10, 25-45); 3) una carta de Demetrio II a Jonatás (11, 30-37); 4) otra del mismo Demetrio II a Simón (13, 16-40); 5) una de Antíoco VII Sidetes a Simón (15, 2-9). c) Dos cartas de los romanos: 1) sobre la alianza concertada por Roma con Judas Macabeo (8, 23-32); y 2) la del cónsul romano Lucio a Simón (15, 15-24). d) Dos cartas de Esparta: 1) copia de una carta antigua (12, 20-33) del rey Ario (I[?]) a Onías (I[?]); y 2) una carta a Simón (14, 20-23). A nadie se oculta la importancia histórica de estos documentos, cuya autenticidad se admite comúnmente.

de Maccabei editi ed illustrati", en R.B., XI (1902), 184-211; los fragmentos son de 2 *Mac.* 4, 39-44, y 4, 46—5, 14 y 10, 12—11, 1.

10 Cf. Goettsberger, J.: "Einleitung, etc.", 206; Bévenot, H.: op. cit., 170.

11 Bévenot, H.: op. cit., 12-15; * Oesterley, W. O. E.: op. cit., 61-65.

El Segundo Libro de los Macabeos se reduce esencialmente a un simple extracto de la obra de Jasón. En él se alude a varias cartas y a otros documentos: a) Hay quienes (Goetssberger, Bénevot, etc.), reconociendo la autenticidad e historicidad de las dos primeras cartas [12] (1, 1-10a y 1, 10b—2, 19) las atribuyen a un autor inspirado, distinto del compendiador (cf. 2, 32). b) Antíoco IV Epífanes escribe a los judíos de Antioquía (9, 18-27) rogándoles que apoyen la sucesión de su hijo de cuarenta años, Eupátor, contra las pretensiones de su sobrino Demetrio.[13] c) En 11, 13-38 se citan cuatro cartas de paz y amistad: 1) de Lisias al pueblo judío (11, 16-21); 2) de Antíoco V a Lisias (11, 22-26); 3) de Antíoco V a los judíos (11, 27-33); y 4) una carta de los romanos a los judíos (11, 34-38). Apenas hay quien ponga en cuarentena la historicidad y la autenticidad de dichos documentos.[14]

Problemas históricos y geográficos. a) El cómputo de la cronología usada en los Macabeos debe hacerse por la Era Seléucida, esto es, a partir del 312 a.J.C., pero teniendo presente que el primero de los Libros comienza a contar desde la primavera (i. e., desde el primero de Nisán, inicio del Año Santo) y el segundo, desde el otoño (i. e., desde el primero de Tishri, comienzo del año civil). Compárese 1 *Mach.* 7, 1 ss. con 2 Mach. 14, 1 ss.[15] b) Tres veces se trae a cuento la muerte de Antíoco; pero no hay contradicción entre los respectivos pasajes: 1) Según 1 *Mach.* 6, 1-16, Antíoco intentó saquear el templo de Elymaide (Persia), pero le obligaron a batirse en retirada. A su regreso a Babilonia se informó de que su ejército había sufrido un gran descalabro en Judá. Aterrado por estas noticias, cayó enfermo de tristeza y murió. 2) Según 2 *Mach.* 9, 1-29, Antíoco proyectó el saqueo del templo de Persépolis (Persia); pero tuvo que huir a uña de caballo; y, al llegar a Ecbatana (Media), recibió el desagradable mensaje de que sus generales Nicanor y Timoteo habían sido derrotados; encendido en cólera, determinó dirigirse a Judá, para vengar la derrota de sus armas; pero, cuando regre-

12 Algunos investigadores afirman que son una o tres cartas. Cf. * Moffat, J.: op. cit., 129, respecto a las diversas opiniones.

13 Bévenot, H.: op. cit., 214-216.

14 Bévenot, H.: op. cit., 15 s., 223-226.

15 Kugler, F. X.: "Von Moses, etc.", 344, 352 s. y Bévenot, H. (op. cit., 24-28, 250 s.), defienden que el 1 *Mach.* siguió el sistema babilónico de cómputo, que arrancaba del mes de Nisán del 311 a.J.C.; y el segundo de los libros, habría calculado, por el mismo sistema su cronología, partiendo del mes Tishri del 311 a.J.C.

saba a su casa, acometióle cruel enfermedad y falleció. 3) Según 2 *Mach.* 1, 1-17, Antíoco fué asesinado por los sacerdotes del templo de Nanea (Persia).

Los dos primeros textos hablan de la muerte de Antíoco IV Epífanes; no es difícil armonizarlos. Elymaide (1 *Mach.* 6, 1) es una provincia, y no una ciudad, como parecen indicar la Vulgata y la Vetus Latina; la traducción exacta del versículo es la siguiente: "había en Persia, en Elimaide, una ciudad, etc." (LXX^{A}). No ha de confundirse Persépolis (2 *Mach.* 9, 2) con la ciudad persa fundada por el rey Darío I Itaspis (521-486 a.J.C.), puesto que se trata sencillamente de "una ciudad del Antiguo Imperio Persa".[16]

Ecbatana o Agbatana (2 *Mach.* 9, 4) es probablemente una corrupción textual de Aspadana, fortaleza o aledaños de Gábae, en donde —según la historia profana— murió Antíoco IV.[17]

El tercero de los textos (2 *Mach.* 1, 11-17) trata de Antíoco (III) el Grande, padre del anterior. Según Diodoro Sículo (XXIX, 15) y Estrabón (XVI, 1, 18),[18] Antíoco III perdió su vida en 187 a.J.C., cuando proyectaba despojar el templo de Bel en Elymaide.

Finalidad de los libros. Salta a la vista el fin histórico de los libros; pero el compendiador hizo hincapié en el aspecto religioso didáctico.

El autor del Primero de los Macabeos entrevera su relato histórico con el elogio de la ley mosaica y la alegría por su restauración (cf. 1 *Mach.* 2, 7 s., 20 s.; 4, 42 s.). Es su profunda fe en la Divina Providencia (2, 61; 3, 18 ss.; 4, 10 ss.; 9, 46; 12, 15). En verdad que no se nombra a Dios directamente, sino el "cielo", morada de la Divinidad (3, 50. 60; 4, 10. 40; 9, 46; 12, 15; 16, 3).

Digno es también de notarse su esperanza en el Profeta venidero (4, 46; 9, 27; 14, 41).

En el Segundo de los Macabeos predomina el propósito religioso didáctico y son menos en número los detalles cronológicos. El autor trata, no solamente de proporcionar a sus lectores una his-

16 Bévenot, H.: op. cit., 212.

17 Kugler, F. X.: "Von Moses, etc.", 38 s.

18 Otros, *e. gr.* Höpfl, W. Zerwick (en V.D., XIX [1939], 308, 314) aseguran que esta tercera carta se refiere a la muerte de Antíoco IV y refleja sólo un falso rumor sobre el fallecimiento del rey, sobre el cual notifican los judíos palestinenses a sus correligionarios de Egipto. Mas el autor inspirado no aprueba ese rumor, puesto que en 2 *Mach.* 9, 1-29 da la versión exacta.

toria objetiva del período, sino de instruirles y de fomentar sus sentimientos religiosos.

Con frecuencia se lee en el texto griego el nombre de Dios; se insiste reiteradamente en la importancia y dignidad singulares del templo de Jerusalem, tal vez porque Onías (c. 150 a.J.C.) erigió un templo en Leontópolis (Egipto) para los judíos en ella residentes.

Refleja claramente la teología de su época: la creencia en la resurrección de la carne (2 *Mach.* 7, 9. 11. 14. 23. 29. 36; 12, 43; 14, 46),[19] la eficacia de las oraciones de los vivos por los difuntos (12, 42-46) y las de los justos, muertos por la nación judía (15, 12-16), la existencia de los ángeles (2, 22; 3, 24 ss.) y la doctrina de la justicia divina (6, 12-17). La Iglesia ha acogido en su liturgia la narración del martirio de la madre y los siete hermanos macabeos (cap. 7).

Ambos libros (1 *Mach.* 4, 36-59; 2 *Mach.* 10, 1-8; 1, 1-10a) refieren el origen de la Fiesta de la Dedicación del Templo o de la Scenopegia llamada *Encenia* en el N. Testamento *(Ioan.* 10) y "Fiesta de las luces" por Fl. Josefo.[20]

Canonicidad. Los judíos nunca aceptaron como revelados los Libros de los Macabeos; pero la Iglesia les reconoció el carácter de tales desde el Canon Alejandrino. Para los Santos Padres son Escritura Santa.

Ambos están catalogados en el canon del A. Testamento propuesto por la Iglesia.[21]

19 Brückers, H.: "Das «Ewige Leben» in 2 Makk. 7, 36", en *Biblica,* XXI (1940), 406-412.

20 Höpfl, H.: "Das Chanukafest", en *Biblica,* III (1922), 165-179.

21 Steinmueller, J. E.: "Introducción, etc.", 83, 93 s.

SEGUNDA PARTE

LIBROS DIDÁCTICOS DEL ANTIGUO TESTAMENTO

Bibliografía. — Peters, N.: "Die Weisheitsbücher des A.T." (Münster, 1914); * Volz, P.: "Hiob und Weisheit; Das Buch Hiob, Sprüche und Jesus Sirach, Prediger" (2ª ed., Gottinga, 1921); Tobac, E.: "Les cinq livres de Salomon" (Bruselas, 1926); Vaccari, A.: "De libris didacticis" (2ª ed., Roma, 1935).

ADVERTENCIAS GENERALES

Existe en el Antiguo Testamento, amén de los libros históricos de que hemos tratado en la parte primera, un buen número de otros, cuyo fin primordial es la instrucción ética o moral. Se les ha clasificado como *Libros Didácticos*, que, en los MSS. griegos y latinos, singularmente a partir del siglo XIII, se han venido agrupando en serie independiente a continuación de los Libros Históricos.

Son siete en total, ordenados por el Concilio de Trento en la forma siguiente: Libro de Job, Salmos, Proverbios, Eclesiastés, Cantar de los Cantares, Libro de la Sabiduría y Eclesiástico o Libro de Sirac. Los cinco últimos recibieron el nombre de "Libros Sapienciales", porque enseñan la sabiduría, es decir, dan las normas a que el hombre ha de ajustar su vida, para conformarse con la ley de Dios. A veces suele denominárseles "Libros de Salomón". El Misal Romano intitula uno de estos cinco "Liber Sapientiæ"; y el Breviario Romano, que de ordinario da a los libros su título propio, llama al de los Proverbios "De Parabolis Salomonis".

Con harta frecuencia se designa a los Libros Didácticos con el apelativo de *Libros Poéticos*, porque estos siete libros forman la parte literaria del A. Testamento propiamente poética; apenas hay algunas páginas en prosa en los L. de Job, Eclesiastés y de la Sabiduría.

No faltaban en los mismos libros históricos acentos poéticos de inspiración religiosa o profana (cf. *Ex.* 15; *Deut.* 32; *Jud.* 5; 1 *Sam.* 2, 1-10; 2 *Sam.* 1, 18-27; 2 *Sam.* 22; *Gén.* 4, 23 s.; *Núm.* 21, 17 s.; 27-30). Con rítmica entonación anuncian los

profetas algunos de sus oráculos (e. gr., los libros de Oseas y de Amós son enteramente poéticos; parcialmente el de Isaías).[1]

LA POESÍA EN EL ANTIGUO TESTAMENTO

Bibliografía. — Grimme, F.: "Durchgegereimte Gedichte im Alten Testamente", en B.S., VI, 1 (1901), 39-56; * König, E.: "De la tendance moderne à poétiser l'Ancien Testament", en R.B., XII (1903), 234-241; Idem, "Die Poesie des A.T." (Leipzig, 1907); Idem, "Hebräische Rhythmik" (Halle, 1914); Zapletal, V.: "De poesi Hebræorum in V.T. conservata in usum scholarum" (2ª ed., Friburgo, 1911); Schlögl, N.: "Die echte biblisch-hebräische Metrik", en B.S., XVII, 1 (1912); Euringer, S.: "Die Kuntsform der althebräischen Poesie", en B.Z.F., V, 9-10 (Münster, 1912); Szczygiel, P.: "Der Parallelismus stropharum", en B.Z., XI (1913), 10-17, 129-142; Zorell, F.: "Die Hauptkunstform der hebräischen Psalmendichtung", en B.Z., XI (1913), 143-149; Idem, "Einführung in die Metrik und die Kunstformen der hebräischen Psalmendichtung" (Münster, 1914); Idem, "De forma quadam carminum hebræorum frequenter adhibita parum explorata", en *Miscellanea Biblica* II (Roma, 1934), 297-310; Von Faulhaber, M.: "Die Strophentechnik der hebräischen Poesie" (Kempten, 1914); * Gray, G. B.: "The Forms of Hebrew Poetry" (Londres, 1915); Podechard, E.: "Notes sur les Psaumes", en R.B., XV (1918), 59-92, 297-335; Vaccari, A.: "De utilitate parallelismi poetici", en V.D., I (1921), 185-189; Condamin, A.: "Poèmes de la Bible" (París, 1933); Bonamartini, U.: "L'epesegesi nella S. Scrittura", en *Biblica*, VI (1925), 424-444; Foschiani, E.: "Poesia ebraica" (Udine, 1925); Bover, J. M.: "Psalmorum parallelismus", en V.D., VII (1927), 257-266; * Dhorme, E.: "La poésie biblique" (París, 1931); Castellino, G.: "Il ritmo ebraico nel pensiero degli antichi", en *Biblica*, XV (1934), 505-516; * Slotki, I. W.: "Antiphony in Ancient Hebrew Poetry", en *Jew. Quart. Rev.*, XXVI (1936), 199-220; McClellan, W. H.: "The Elements of Old Testament Poetry", en C.B.Q., III (1941), 203-213, 321-336.

Suele dividirse el género poético en lírico, épico, dramático y didáctico. En los llamados Libros Didácticos del A.T., predomina el género lírico didáctico, de inspiración religiosa; pero no faltan los acentos épicos ni el lenguaje dramático. El Libro de Job es un poema didascálico de construcción dramática, en forma dialogada; el Salterio es un devocionario lírico, un himnario; los Proverbios son líricodidácticos; el Eclesiastés, de tendencia gnómica y de expresión conmovedora; el Cantar de los Cantares, un diálogo lírico, con cierto movimiento dramático; la Sabiduría, una meditación lírica y el Eclesiástico o Libro de Sirac, un doctrinal lírico parenético.[2]

Elementos formales de la poesía bíblica. a) Desde el siglo XVIII viene señalándose como norma y ley esencial de la poesía bíblica hebrea el *paralelismo,* que consiste en cierta simetría de construc-

[1] Condamin, A.: "Les chants lyriques des prophètes; strophes et chœurs", en R.B., X (1901), 352-376.
[2] McClellan, W. H.: loc. cit., 204 s.

ción en los pensamientos, especie de balanceo del espíritu, en tal guisa que cada miembro se corresponde con el que le precede o sigue. Pero el principio fundamental de la poesía hebrea afecta más al fondo que a la forma. Cuando en el segundo verso se repite, con términos análogos, el pensamiento expresado en el anterior, el *paralelismo* es *sinónimo* (e. gr., *Ps.* 2, 4; 50, 9; 75, 3; *Prov.* 3, 13-18, etc.); cuando, por realzar la idea del primer miembro, se le opone su contraria en el segundo, el *paralelismo* es *antitético* (e. gr. *Prov.* 10, 1-4a; 10, 15. 28 s.); y cuando en el segundo verso completa mediante comparaciones, relaciones causales, etc., la idea iniciada en el primero, el paralelismo es *sintético* o *progresivo* (e. g. *Ps.* 3, 5 s.; 68, 2; *Prov.*, 4, 23; 17, 16, etc.). El paralelismo puede constar de un dístico o pareado (e. g. *Pas.* 32, 6; *Prov.* 17, 16); de un *terceto* o trístico (*Job* 3, 4 s. 9), o de un *cuarteto* o tetrástico. La distribución de ideas en esta forma tiene una doble ventaja: facilita la interpretación del texto bíblico y puede dar una pauta para la enmienda y reconstrucción del mismo, cuando está corrompido o adulterado.

b) La poesía hebrea es también *rítmica*, por la alternancia regular de sílabas átonas y tónicas. Hay monosílabos enclíticos y proclíticos y palabras en "estado constructo", asimiladas a esto por sus modificaciones prosódicas. Estas y otras peculiaridades sirven para determinar el número de acentos en cada verso.

c) El *metro*, por el que se rige nuestra poesía, es una ordenación determinada de grupos de sílabas en un verso, de tal modo que resulte uniforme la estructura de cada pie, y contenga un número equilibrado de sílabas átonas y tónicas, e. gr., yambo, anapesto, troqueo y dáctilo. Nuestro sistema de versificación es más flexible que el rítmico de la poesía hebrea.[3]

Parece que el número o porción de sílabas, por verso, era indeterminado. En otras palabras, no se debe medir la poesía hebrea por pies, porque el número de sílabas átonas podía variar a gusto del poeta. Entre dos sílabas acentuadas (*arsis*) suelen interponerse de una a tres átonas (*tesis*). Ex. gr. en el Canto de Débora (*Jud.* 5, 4) hay dos dísticos consecutivos, en que el primero tiene tres acentos, el primer miembro del segundo dístico tiene cuatro y el segundo miembro, tres. Por consiguiente, podemos concluir con el P. McClellan, S. I.: "Es evidente que, a pesar de las tentativas de los Padres por identificar las formas poéticas hebreas con las occidentales, resulta incorrecto hablar de «metro» y sus clases (yámbico, dactílico) en el mismo sentido que apli-

3 McClellan, W. H.: loc. cit., 204 s.

cado a las literaturas griegas y latinas. Es decir que, cuando los escritores distinguen secciones literarias de la Biblia, «por su estructura métrica», se ha de interpretar esta expresión en un sentido analógico, no en su sentido propio."[4]

d) Es sentir común que algunos de los libros poéticos de la Biblia están distribuídos por *estrofas.* Muchos son los artificios literarios que dan forma y variedad a las estrofas, tales, v. gr., el *épodo* o *verso intercalado,* que se repite con las mismas palabras y con sentido idéntico al final de cada grupo de versos (cf. *Ps.* 41, 6. 12 y 42, 5); la *anáfora,* que consiste en la reiteración de la misma palabra o frase al principio de cada inciso o de cada serie de versos (*Ps.* 12, 1; *Ex.* 15, 6); la *epífora* o repetición de unas mismas palabras después de cada cláusula de una serie de ellas (cf. *Ps.* 117, 10-12); la *símploque* o *complexión,* figura que consiste en repetir una palabra o una expresión al principio de una determinada serie de incisos y otra u otras, al final de los mismos (cf. *Ps.* 117, 2-4). Los recursos estilísticos refuerzan la unidad estrófica. La forma *acróstica* o *alfabética* de algunos poemas (i. e., en que cada verso o estrofa comienza con una letra correlativa del alfabeto, cf. *Ps.* 118 [T.M. 119]; *Prov.* 31, 10-31; *Lam.* 1—4), es un elemento importante para la reconstrucción del texto rimado. No hay un criterio uniforme sobre el significado de la palabra hebrea *selah* que en los Salmos —y a veces en Habacuc— suele cerrar un verso o una perícope; parece que era una indicación para que el cantor o el lector elevara la voz, al término de una sección o de un canto.

La anarquía de opiniones respecto de la naturaleza de las estrofas, reina también por lo que a la composición poemática se refiere. D. H. Müller (1896-1907) propuso estas tres leyes fundamentales de poética hebrea: a) la *responsión,* que consta de estrofa y antistrofa; b) la *concatenación:* cada estrofa comienza con las últimas palabras de la anterior; c) la *inclusión:* repetición de las mismas palabras al principio o al fin de una estrofa. El P. Zenner, S. I. (1896), creyó sorprender en ciertos Salmos una forma o disposición coral (i. e. para recitación alterna de dos coros), que consta de: a) *estrofa,* b) *antistrofa,* c) *épodo* (como en la poesía griega y latina).

Excusado es decir que el poeta bíblico siente debilidad por los artificios retóricos que prodiga generosamente: metáforas, sinécdoques, símiles, alegorías, hipérboles y hasta retruécanos.[5]

[4] McClellan, W. H.: loc. cit., 212.
[5] McClellan, W. H.: op. cit., 324-327.

Capítulo I

EL LIBRO DE JOB

Bibliografía. — a) Comentarios católicos: Hontheim, J.: "Das Buch Job", en B.S., IX, 1-3 (1904); Schlögl, N.: "Das Buch Ijjob" (Viena-Leipzig, 1916); Leimbach, K. A.: "Das Buch Job" (Fulda, 1919); Kalt, E.: "Das Buch Job übersetzt und erklärt" (Steyl, 1924); Ricciotti, C.: "Il libro di Giobbe" (Turín, 1924); * Dhorme, P.: en "Etudes Bibliques" (1926); Peters, N.: en "Exegetisches Handbuch zum Alten Testament" (1928); Szczygiel, P.: en "Die Heilige Schrift des Altes Testamentes" (1931).

b) No católicos: Budde, K.: en "Handkommentar zum Alten Testament" (2ª ed., 1913); Gibson, E. C. S.: "The Book of Job" (3ª ed., Londres, 1919); Jastrow, M.: "The Book of Job" (Filadelfia, 1920); Driver, S. R. y Gray, G. B.: en "The International Critical Commentary" (1921); Devine, M.: "The Story of Job" (Londres, 1921); Ball, C. I.: "The Book of Job" (Londres, 1922); Buttenwieser, M.: "The Book of Job" (Nueva York, 1922); Thilo, M.: "Das Buch Hiob, neuübersetzt aufgefasst" (Bonn, 1925); Davidson, A. B. y Lanchester, H. C. O.: "The Book of Job" (Cambridge, 1926); Jordan, W. G.: "The Book of Job" (Nueva York, 1929); König, E.: "Das Buch Hiob eingeleitet, übersetzt und erklärt" (Gütersloh, 1929); Hölscher, G.: en "Handbuch zum Alten Testament" (1937).

Estudios especiales: Royer, J.: "Die Eschatologie des Buches Job", en B.S., VI, 5 (1901); Van Hoonacker, A.: "Une question touchant la composition du livre de Job", en R.B., XII (1903), 160-189; Hontheim, J.: en C.E., VIII, 413-418; Landersdorfer, S.: "Eine babylonische Quelle für das Buch Job?", en B.S., XVI, 2 (1911); * Dhorme, P.: "Le pays de Job", en R.B., VIII (1911), 102-107; Idem, "Ecclésiaste ou Job?", en R.B., XXXII (1923), 5-27; Vaccari, A.: "Un commento a Giobbe di Giuliano di Eclana" (Roma, 1915); Bertini, U.: "La catena greca in Giobbe", en *Biblica*, IV (1923), 129-142; * Eerdemans, B. D.: "Studies in Job" (Leyden, 1939).

Título. Del protagonista (hebr. *Ijob)* recibe el nombre.

Argumento, finalidad y división. El Libro de Job es un poema didáctico en un marco dramático: el autor trata de resolver el problema del sufrimiento humano, y particularmente las tribulaciones del justo e inocente. Personifica este angustioso problema humano en el paciente Job, dechado de religiosidad. Sobre este varón de Idumea descarga una nube de calamidades, reduciéndolo de su estado venturoso a la mayor miseria; una úlcera cruel se ceba en su cuerpo miserable; las burlas de su mujer y la incomprensión de sus amigos torturan su espíritu.

El hagiógrafo despeja la incógnita del dolor humano procediendo gradualmente. a) Los amigos de Job defienden que el sufrimiento es castigo del pecado; Dios es un juez severo, que protege al justo y carga su mano sobre el culpable. b) Para Elihú, la aflicción es un instrumento de perfección humana; Dios, que es un Padre amoroso, se sirve del dolor para probar al justo y fortificarle en la fe. c) Finalmente, el mismo Dios interviene y manifiesta que el hombre no debe inquirir curiosamente en los misterios de la Providencia divina; el hombre debe acatar con humilde resignación los decretos de Dios. Es, por ende, el Libro de Job, una apología de la divina Providencia: las calamidades del justo no repugnan a la justicia, a la bondad y a la sabiduría de Dios.[1]

Compónese la obra de tres partes: el núcleo del libro (3, 1—42, 6) en verso, más un prólogo (1—2) y un epílogo (42, 7-16) en prosa:

PRÓLOGO: *Adversidades y perseverancia de Job* (1, 1—2, 10).
- a) Piedad y prosperidad de Job (1, 1-5).
- b) Primera prueba (1, 6-22).
  - 1) Primera entrevista de Satán con Yahveh (1, 6-12).
  - 2) Pérdida del patrimonio y de los hijos; actitud perseverante de Job (1, 13-22).
- c) Segunda prueba (2, 1-10).
  - 1) Segunda entrevista de Satán con Yahveh (2, 1-6).
  - 2) Job herido con una úlcera maligna; reconvención de su mujer; su integridad inquebrantable (2, 7-10).

PARTE I: *Diálogo de Job con sus tres amigos. Monólogo* (3, 11—31, 40).

Introducción: llegada de los tres amigos (Elifaz, Bildad y Sofar; 2, 11-13).
- a) Amarga lamentación de Job: maldice el día en que nació (3, 1-26).
- b) Primera serie de discursos: los amigos de Job achacan a castigo de sus pecados las calamidades que padece; Job se justifica (4, 1—14, 22).[2]
  - 1) Primera intervención de Elifaz, el temanita (4, 1—5, 27).
  - 2) Réplica de Job (6, 1—7, 21).
  - 3) Discurso de Bildad, el sujita (8, 1-22).
  - 4) Repuesta de Job (9, 1—10, 22).[3]

[1] Höpfl, H.: op. cit., II, 173.

[2] Zorell, F.: "Ex disputatione Jobi cum amicis suis", en V.D., X (1930), 265-268, 374-378; XI (1931), 33-37.

[3] Fullerton, K.: "Job, Chaps. 9 and 10", en A.J.S.L.L., LV (1938), 225-269.

5) Discurso de Sofar, el naamatita (11, 1-20).
6) Job responde a Sofar (12, 1—14, 22).

c) Segunda serie de discursos: porfían los amigos que Job ha pecado (15, 1—21, 34).
1) Segunda intervención de Elifaz (15, 1-35).
2) Job responde dolorido a las injurias de Elifaz (16, 1—17, 16).
3) Segundo discurso de Bildad (18, 1-21).
4) Contestación de Job (19, 1-29).
5) Segundo discurso de Sofar (20, 1-29).
6) Respuesta de Job (21, 1-34).[4]

d) Tercera serie de discursos: Elifaz y Bildad mantienen su punto de vista, mientras Sofar guarda silencio (22, 1—28, 28).
1) Nueva acusación de Elifaz (22, 1-30).
2) Job replica a Elifaz (23, 1—24, 25).
3) Respuesta de Bildad (25, 1-6).
4) Contestación de Job a Bildad (26, 1-14).
5) Recomendaciones finales de Job a sus tres amigos (27, 1—28, 28).

e) Monólogo de Job (29, 1—31, 40).
1) Su pasado venturoso (29, 1-25).
2) Su desdicha presente (30, 1-31).
3) Job vuelve a justificarse (31, 1-40).

PARTE II: *Intervención de Elihú, el buzita* (32, 1—37, 24).
Introducción: discurso de Elihú (32, 1-5).

a) Argumentación de Elihú: el Señor alecciona al hombre por medio del sufrimiento (32, 6—33, 33).
b) Segundo discurso: respuesta a los cargos de Job contra la justicia y Providencia divinas (34, 1-37).
c) Tercer discurso: ventajas de la piedad; el Señor escucha las plegarias de los que en El confían (35, 1-16).
d) Cuarto discurso: Elihú defiende el poder, la misericordia y la justicia de Dios e invita a Job a reconocer su ignorancia (36, 1—37, 24).

PARTE III: *Intervención de Yahveh* (38, 1—42, 6).

a) Primera reconvención de Yahveh: toda la creación proclama la omnipotencia divina, insondable para la inteligencia humana; Job reconoce lo desacertado de su razonamiento (38, 1—39, 35; 38, 1—40, 5 T.M.).
b) Continúa el discurso de Yahveh: Job invitado irónicamente por el Señor a que le reemplace en el gobierno

[4] Abel, F. M.: "Lapides torrentis", en R.B., XXXII (1923), 598-601; Alfrink, B.: "Das Wort *regeb* in Job 21, 33 und 38, 38", en *Biblica*, XIII (1932), 77-86.

del mundo; la descripción de Behemot y Leviatán brinda nueva oportunidad de realzar el poder de Dios y la humana fragilidad; Job se doblega al razonamiento divino (40, 1—42, 6; 40, 6—42, 6 T.M.).

EPÍLOGO: *Dios increpa a los tres amigos y restituye a Job todo su patrimonio* (42, 7-16).

Carácter literario. En conjunto, el Libro de Job es uno de los más bellos poemas del A.T. La estructura simétrica de los discursos es una prueba de sus altas cualidades artísticas. Es un drama sin acción. Todos los exegetas elogian el estilo personalísimo del autor, la belleza y variedad de imágenes, el vigor y maestría de expresión y la profundidad de pensamiento.

Este poema ni es enteramente historia ni enteramente una ficción: en él se conjugan lo real y lo imaginario, aunque en proporciones no bien fijadas por los comentaristas.[5] En todo caso, es incontrovertible la historicidad de Job: en ello concuerdan los judíos (excepto el *Baba Bathra,* 15) y la primitiva tradición cristiana; el Antiguo y el N.T. lo confirman: ex. gr. *Ezeq.* 14, 14-20, presenta a Job, con Daniel y Noé, como dechado de varón justo; *Sirac* 49, 9 (texto hebreo) lo ensalza en términos idénticos; *Jac.* 5, 11 elogia la paciencia de Job, de igual modo que en *Tob.* 2, 12-15 (Vulgata). Su nombre queda determinado por el marco geográfico, puesto que, según el texto, Job procedía de la tierra de *Hus.*[6]

Como el problema de las tribulaciones del justo es universal y las calidades literarias del libro son tan peculiares y tan relevantes, sería vano intento el de buscar en los poemas babilónicos las fuentes literarias del libro.[7]

Origen del libro, autor y fecha. Desconocemos el autor del libro. Sugiérese que pudieron escribirlo Moisés, Salomón y el propio Job. Probablemente se debe atribuir a un culto judío palestinense que, aunque sitúe la historia fuera de Palestina, conoce a maravilla la Ley mosaica (cf. *Job* 24, 2-11 con *Ex.* 22, 25 s.; *Lev.* 19, 9; 25, 2 ss.; *Deut.* 19, 14; 23, 24 s.; 24, 20 ss.) y las condiciones sociales judías.

[5] Vaccari, A.: "De libris didacticis", 68. Lusseau-Collomb: "Manuel d'Études bibliques", III, part. I, 41 s.

[6] Según la tradición siroárabe, *Hus* estaba situado en la región de *Haurán,* unas 50 millas al sur de Damasco; pero es más probable que haya de buscarse la tierra de Hus en las fronteras de Edom y Arabia, *i. e.,* al norte de Arabia.

[7] Landersdorfer, S.: op. cit., niega que el poema de Job dependa del babilónico *Ludlull bel nimequi* ("Alabaré al Señor de la Sabiduría").

Del contenido del libro no podemos colegir a ciencia cierta la fecha de composición del mismo: corre, entre las que se apuntan, desde el período premosaico a la época helenística; pero han de excluirse los períodos premosaico y mosaico; muchos comentaristas insinúan el tiempo de Salomón, porque durante su reinado alcanzó la literatura hebrea su mayor florecimiento, aunque no puede restringirse a este período la edad de oro de la literatura hebrea, como lo evidencia el Libro de Isaías.

La estructura técnica del libro nos lleva a una época posterior a Salomón; y las alusiones a Job en las profecías de Ezequiel (14, 14. 20) demuestran que el poema es anterior al destierro de Babilonia (cfr. también *Tobías* 2, 15 en Vulgata, que presupone que el libro estaba compuesto parte en prosa y parte en verso). La semejanza de lenguaje y de contenido del L. de Job con los del profeta Jeremías (cfr. *Jer.* 12, 1-3 con *Job* 21, 7 ss.; *Jer.* 20, 14-18 con *Job* 3, 3 ss.; la tierra de Hus se menciona en *Job* 1, 1 y en *Jer.* 25, 20 y *Lam.* 4, 21) nos induce a pensar que ambos son coetáneos.

Integridad. Es opinión general de los exegetas católicos y de algunos investigadores racionalistas (e. gr., * Thilo) que el Libro de Job ha conservado substancialmente su estructura primitiva. Replican algunos católicos y con ellos la mayor parte de los hipercríticos, que la obra original ha experimentado varias modificaciones, trasposiciones [8] y adiciones, y que no forman parte de la obra original las secciones siguientes: a) el prólogo y el epílogo, escritos en prosa; b) el poema de la sabiduría divina (cap. 28; c) la descripción de Leviatán y Behemot (40, 10—41, 25); d) los discursos de Elihú (32, 1—37, 24).

a) No hay razón para atribuir el prólogo (1, 1—2, 10; 2, 11-13) y el epílogo (42, 7-16) a otro autor. En la literatura egipcia hallamos combinaciones análogas del diálogo en verso y de la prosa narrativa.[9] A mayor abundamiento, el prólogo es esencial para la inteligencia de los diálogos del libro (en los que se discute sobre las tribulaciones de los justos) y guarda estrecha relación con los discursos de Yahveh, en que se demuestra que la Divina Providencia es la razón de los sufrimientos de Job. Sin el epílogo parecería que Dios abandonó a Job y que Satán triunfó en su lucha contra el justo. Añádase a esto que coinciden en el

[8] Régnier, A.: "La distribution des chapitres 25-28 du Livre de Job", en R.B., XXXIII (1924), 186-200; * Dhorme, P.: "Les chapitres XXV-XXVIII du Livre de Job", en R.B., XXXIII (1924), 343-356.

[9] Rénié, R. P. J.: "Manuel d'Ecriture Sainte", II, 376.

lenguaje y en el pensamiento el prólogo, el epílogo y el texto central del libro.[10]

b) Muchos críticos tienen por interpolado entre el diálogo y el monólogo de Job el poema de la divina sabiduría (cap. 28). Aunque literariamente no guarde conexión estrecha dicho capítulo con el resto de la obra, su tema capital concuerda enteramente con él (e. gr. "temeroso de Elohim y apartado del mal" en 1, 1. 8 y 28, 28). ¿Por qué motivo se ha de considerar este capítulo como composición independiente inserta posteriormente en el libro?[11]

c) Suélese también achacar a adición tardía la descripción de *behemot* (i. e. hipopótamo) y de *leviatán* (i. e. cocodrilo) (40, 10—41, 25: T.M. 40, 15—41, 26). Sin embargo, aun cuando sea el tema tan singular, su ideología y su forma expresiva armonizan felizmente con el pensamiento y el lenguaje de todo el libro (cfr. 41, 9 con 3, 9; 40, 15 y 39, 15 con 5, 23; 41, 25 con 28, 8, etc.). Por lo demás, el autor revela en otras secciones de la obra que no le era desconocido el Egipto (8, 11—9, 26).

d) La mayoría de los acatólicos y algunos de entre los católicos (Van Hoonacker, Barry, * Dhorme, Goettsberger) tienen por interpolados los discursos de Elihú (32, 1—37, 24).[12] Las razones que alegan son éstas: 1) no se nombra a Elihú ni en el prólogo, ni en los discursos de Yahveh ni en el epílogo; 2) nada nuevo añade Elihú al poema, pues parte de su alegato es simple repetición de lo ya dicho por los amigos de Job y parte, un anticipo de la plática de Yahveh; 3) el discurso contiene muchos arameísmos; 4) el lenguaje y el estilo difieren de los del resto del libro.

Los partidarios de la integridad textual han rebatido airosamente todos esos argumentos. 1) Que no se mencione a Elihú en el prólogo, nada es de extrañar, pues por mero azar tomó parte en el debate. Y que se le silencie en los discursos de Yahveh y en epílogo se explica porque no profirió palabra alguna digna de corrección o de enmienda. 2) Es completamente normal que, al reprender Elihú a Job y a sus amigos, repitiera conceptos ya expresados. Su intervención prepara la teofanía y los discursos del Todopoderoso; es el enlace del lamento humano con la manifestación divina. 3) Los arameísmos pululan por todo

[10] Peters, N.: "Das Buch Job", 22.

[11] Cf. Peters, N.: op. cit., 296 s.

[12] Posselt, W.: "Der Verfasser der Eliu-Reden", en B.S., XIV, 3 (1909); Dennefeld, L.: "Les discours d'Elihu", en R.B., XLVII (1939), 163-180.

el libro: doce en la invectiva de Elihú y treinta y seis en el resto de la obra; cinco de ellos son comunes a las dos secciones.[13] 4) Innegablemente hay cierta diferencia de léxico entre Elihú y los diálogos; pero en general coincide; y precisamente aquel vocabulario característico del autor, y que rarísima vez o nunca se registra en los demás libros del Antiguo Testamento, es común a todo el Libro de Job.[14] En estilo prolijo se presentan (cf. 33, 8-13; 34, 4-6; 35, 2 s.) y se desarrollan los temas.

Contenido dogmático.[15] La enseñanza capital del libro es la actitud con que el hombre debe afrontar el dolor. Pero, amén de esto, toca el autor, como de refilón, varias cuestiones dogmáticas.

a) Afirma respecto de Dios que es inmenso (11, 7-9), invisible (23, 8-10) y único (31, 26-28); aléganse entre los atributos divinos la omnipotencia (12, 7-10; 23, 13; 35, 6-8), la omnisciencia (23, 10-28, 24-31, 21 s.), la sabiduría (28, 12-28), la justicia y santidad (8, 3; 9, 14-16. 32-24; 10, 13-15; 34, 17 s.; etc.).

b) Alude muchas veces el autor a los ángeles, a los cuales denomina "santos" (5, 1) e "hijos de Dios" (1, 6; 38, 7); son mensajeros de Dios (4, 18) y abogados de los hombres (5, 1; 33, 23 s.); son superiores y más puros que el hombre (4, 17-19); antes que el mundo visible fuera creado, existían ya y aclamaban a Elohim (38, 7); forman innumerables legiones (25, 3). Sobre Satán se hace recaer toda la culpa de las tribulaciones de Job. Su poder está en función de la permisión divina y del consentimiento humano; se desvanece en cuanto el hombre resiste a sus añagazas.

c) Respecto del hombre dícenos el escritor sagrado que es como una florecilla inconsistente frente al poder de las fuerzas cósmicas, y desconocedor de las leyes naturales y de la inmensidad de Dios (14, 1-12).

Diversas obligaciones ligan la voluntad humana; el temor de Dios es sabiduría y es fundamento del orden moral (1, 1. 8; 2, 3; 23, 11 s.; 28, 28); ese temor debe librarle de todo pecado, externo (22, 6-9; 24, 2-17) e interno (1, 5; 31, 29; 33); tiene el hombre deberes que cumplir con su prójimo (29, 12-17; 30, 24; 31, 1-40) y con su Dios, al cual debe ofrecer sacrificios y

13 Szczygiel, P.: op. cit., 25.

14 Szczygiel, P.: op. cit., 25 s.

15 Lusseau-Collomb: "Manuel d'Etudes Bibliques", III, p. I, 42-44; Rénié, R. P. J.: "Manuel d'Ecriture Sainte", II, 392-406.

votos, rendir homenaje de adoración y demandar el perdón de los pecados (8, 5-7; 11, 13-15; 22, 26 s.; 42, 8-10).

Por lo que al humano destino afecta, consigna el hagiógrafo que Dios puso al hombre en esta vida (10, 8-12), breve y amarga (7, 7; 14, 1 s.), que acaba con la muerte (3, 19); después de ella, permanece el alma, que no es aniquilada sino llevada al Sheol (30, 23), lugar de tinieblas (10, 21; 17, 13) y de ignorancia o desconocimiento de cuanto acaece en la tierra (14, 21); del Sheol nadie vuelve (7, 9 s.; 10, 21). En el texto de la Vulgata (19, 25-27) se expresa con toda claridad la esperanza en la resurrección de la carne; pero las otras versiones no son tan categóricas.[16]

d) Por lo que al mundo se refiere, el autor inspirado muestra una aguda percepción de la naturaleza, cuya magnificencia ensalza con bellas y sencillas imágenes.

Canonicidad. Figura el Libro de Job, en el canon judío, entre los *Kethubim* o *Hagiographa;* y en la Vulgata encabeza los libros didácticos. Judíos y cristianos han reconocido de consuno su autoridad canónica. Santiago corrobora esa autoridad del libro en su Epístola Católica (5, 11) al mencionar la paciencia de Job; y San Pablo recurre al testimonio del mismo Libro de Job (cfr. 1 *Cor.* 3, 19 con *Job* 5, 13).

Texto y versiones. Admítese, en general, por bueno, el Texto Masorético; ni son parte a viciarlo ciertas corrupciones accidentales (omisiones, trasposiciones, adiciones, etc.), debidas a la dificultad misma de la transcripción.[17] Hay pasajes tan adulterados en el T.M. (24, 5. 18; 28, 4) que la más escrupulosa crítica textual ha renunciado a rehacerlos.

Son útiles instrumentos para la reconstrucción del texto original, las Versiones, especialmente la de los Setenta.[18]

El texto griego, tal como nos lo han trasmitido varios códices unciales, es una combinación del texto de los Setenta con el de otras versiones griegas. Orígenes completó la versión de los Setenta, que, a la sazón, no representaba sino 1/5 ó 1/6 del texto

[16] Hudal, A.: "Textkritische und exegetische Bemerkungen zu Job 19, 25-27", en B.Z., XIV (1917), 214-235.

[17] * Richter, G.: "Erläuterungen zu dunklen Stellen im Buche Hiob" (Leipzig, 1912); Joüon, P.: "Notes philologiques sur le texte hébreu de Job", en *Biblica*, XI (1930), 322-324.

[18] Ziegler, J.: "Die textkritische Wert der Septuaginta des Buches Job", en "Miscellanea Biblica", II (Roma, 1934), 277-296; * Orlinsky, H.: "Some corruptions in the Greek Text of Job", en "Jewish Quarterly Review", XXVI (1935), 133-146.

hebreo, con porciones de la de Teodoción. Se han conservado sus signos diacríticos en dos minúsculos griegos, en dos mss. latinos de la traducción de S. Jerónimo y en la versión sirohexaplar de Pablo de T. La versión sahídica, que depende de la hexaplar, omitió los pasajes de Teodoción; por este motivo es de gran importancia para la reconstrucción del texto de los Setenta anterior a Orígenes.

En opinión de la mayoría de los exegetas modernos, el T.M. representa el original; y el de los Setenta, una versión abreviada. El *paralellismus membrorum* de las secciones poéticas pone de manifiesto esta verdad, ya que en la versión griega son muchas las omisiones, que van aumentando progresivamente a lo largo del libro. Además, la traducción griega es libre y descuidada, sin respeto a las expresiones antropomórficas. En algunos casos —muy pocos— el traductor interpoló el original (cf. 2, 9; 42, 17).

De las otras versiones griegas (Aquila, Símaco y Teodoción)[19] apenas quedan algunos fragmentos. La Peshitto y el Targum están íntimamente relacionados con el Texto Masorético. La Vulgata goza de preeminencia entre todas las versiones por su estilo elegante y por su lenguaje diáfano y *vivo;* S. Jerónimo respeta en este libro, más que en otro ninguno, el original del T. Masorético.

19 Tisserant, E.: "Un manuscript palimpseste de Job", en R.B., IX (1916), 481-503; Ídem, "Nouvelles notes sur le manuscript palimpseste de Job: Hierosolymitanus Sanctæ Crucis, n. 36", en R.B., XVI (1919), 89-105, 500-505.

Capítulo II

EL LIBRO DE LOS SALMOS

Bibliografía. — a) Comentarios católicos: McSwiney, S. J.: "Translation of the Psalms with Commentary" (Londres-Dublín, 1901); Crampon, A.: "Les Psaumes" (Lille, 1902); Hoberg, G.: "Die Psalmen der Vulgata" (2ª ed., Friburgo de B., 1906); Schlögl, N.: "Die Psalmen" (Graz-Viena, 1911); Knabenbauer, J.: en "Cursus Scripturæ Sacræ" (1912); Henrick, E. P.: "The Psalms Translated from the Latin Vulgata" (Baltimore, 1913); Belli, M.: "Psalterium Davidicum secundum textum hebraicum et Vulgatam versionem" (2ª ed., Turín, 1914); Bonaccorsi, J.: "Psalterium Latinum cum Græco et Hebræo comparatum", I (Florencia, 1914/1915); Berry, S.: "Commentary on the Psalms I-L" (Nueva York, 1915); Valente, F.: "I Salmi tradotti dall'-ebraico annotati e commentati" (Turín, 1922); Leimbach, K.: "Die Psalmen erklärt" (4ª ed., Fulda, 1922); Pérennès, H.: "Les psaumes traduits et commentés" (Saint-Pol-de-Léon, 1922); Dimmler, E.: "Die Psalmen, übersetzt, eingeleitet und erklärt" (M. Gladbach, 1922); Thalhofer-Wutz: "Erklärung der Psalmen" (9ª ed., Regensburgo, 1923); Miller, A.: "Die Psalmen übersetzt und kurz erklärt" (5ª ed., Friburgo de B., 1923-1924); Tricerri, D. M.: "I canti divini. Introduzione e commento estetico" (Roma-Turín, 1925-1926); Wutz, F.: "Die Psalmen textkritisch untersucht" (Munich, 1925); Boylan, P.: "The Psalms" (2 vols., Dublín, 1926-1931); Bird, T. E.: "A commentary on the Psalms" (2 vols., Londres, 1926-1927); Callan-McHugh: "The Psalms Explained" (Nueva York, 1929); Parenti, A.: "Notæ... in librum Psalmorum" (Roma, 1931); Kalt, E.: "Die Psalmen" (Friburgo de B., 1935); Lattey, C.: "The First Book of Psalms (*Ps.* I-XLI)" (Londres, 1939).

b) Comentarios no católicos: Bäthgen, F.: en "Handkommentar zum Alten Testament" (3ª ed., 1904); Cheyne, T. K.: "The Book of Psalms" (Londres, 1904); Briggs, C. A.: "The International Critical Commentary" (2 vols., 1906-1907); Peters, J. P.: "The Psalms as Liturgies" (Nueva York, 1922); Gunkel, H.: en "Handkommentar zum Alten Testament" (4ª ed., 1926); König, E.: "Die Psalmen eingeleitet, übersetzt und erklärt" (Gütersloh, 1927); Kittel, R.: en "Kommentar zum Alten Testament" (5ª y 6ª ed., 1929); Barnes, W. E.: en "Westminster Commentaries" (2 vols., 1931); Schmidt, H.: en "Handbuch zum Alten Testament" (1934); Buttenwiesser, M.: "The Psalms, Chronologically Treated with a New Translation" (Chicago, 1938); Oesterley, W. O. E.: "The Psalms, Translated with Textcritical and Exegetical Notes" (Londres, 1939); Weiser, A.: "Die Psalmen ausgewählt, übersetzt und erklärt" (2ª ed., Gottinga, 1939).

Estudios especiales sobre el Salterio Romano: Fillion, L. C.: "Le nouveau Psautier du Bréviaire romain" (2ª ed., París, 1913); Pannier, E.: "Le nouveau Psautier du Bréviaire romain" (París, 1913); Schulte, A.: "Die Psalmen des Breviers" (3ª ed., Paderborn, 1924); Stephan, S.: "Psalmenschlüssel. Einführung in die sprach. Eigentümlichkeiten und in den Gedankengang

der Brevier-Pss." (3ª ed., Regensburgo, 1925); Wutz, F.: "Die Psalmen des Breviers" (Munich, 1926); Hugueny, E.: "Psaumes et Cantiques du Bréviaire romain" (Bruselas, 1928); Van den Heeren, A.: "Psalmi et Cantica Breviarii explicata" (4ª ed., Brujas, 1932).

TRADUCCIONES DEL TEXTO HEBREO: Zenner-Wiesmann: "Die Psalmen nach dem Urtext" (Münster, 1906-1907); Zorell, F.: "Psalterium ex Hebræo Latinum" (Roma, 1928); Vaccari, A.: "I Salmi tradotti dall'Ebraico" (Roma-Turín, 1936).

ESTUDIOS ESPECIALES: Drum, W.: "Psalms", en C.E., XII, 533-543; Podechard, E.: "Notes sur les Psaumes", en R.B., XV (1918); Meyer, W.: "Die Psalmen, des Priesters Betrachtungsbuch" (3 vols., Paderborn, 1920); Kley, J.: "Das Buch der Psalmen exegetisch-homiletisch erklärt" (Paderborn, 1921); Devreesse, R.: "La chaîne sur les Psaumes de Daniele Barbaro", en R.B., XXXII (1924), 65-81, 498-521; * Welch, A. C.: "The Psalter in Life, Worship and History" (Oxford, 1926); Devreesse, R.: "Le commentaire de Théodore de Mopsueste sur les Psaumes", en R.B., XXXVII (1928), 340-366; XXXVIII (1929), 35-62; Vosté, J. M.: "L'introduction de Mose bar Kepa aux psaumes de David", en R.B., XXXVIII (1929), 214-228; Soubigou, L.: 'Dans le beauté rayonnante des psaumes" (París, 1932); Martindale, C. C.: "Psalms", en H.P.R., XXXIV, Nº 1-12 (1933-1934); Galdós, R.: "De momento ascetico Psalmorum", en V.D., III (1934), 71-80; * Snaith, N. H.: "Studies in the Psalter" (Londres, 1934). *

Nombre y posición en el Canon. El nombre hebreo del libro es *Tehillin* o *Tillin* ("Alabanza") o *Sepher Tehillin* ("Libro de Laudes"). El Talmud, S. Hipólito, Orígenes, Eusebio y S. Jerónimo son testigos de que ése era su apelativo hebreo; el título define con exactitud el contenido del libro: una colección de loas a Dios, compuesta para el servicio del templo.

En los mss. de los LXX reciben el nombre de Ψαλμοί (Salmos) y de Ψαλτήριον (Salterio). El sustantivo griego *psalmós* es traducción del hebreo *mizmor* (palabra que encabeza 57 salmos) y significa "canto acompañado por instrumento de cuerda". *Psalterium* equivalía, primitivamente, a instrumento de cuerda; más tarde, se aplicó a las laudes cantadas al son del salterio; el latino *Psalterium* y el español "Salterio" es la colección de esas laudes. En el Nuevo Testamento se le designa con los títulos de "Salmos" (*Lc.* 24, 24), "Libro de los Salmos" (*Lc.* 20, 42; *Act.* 1, 20), o simplemente "David" (*Hebr.* 4, 7). La Vulgata, ci-

* El Papa Pío XII en sus letras apostólicas "In cotidianis precibus", de 24 de marzo de 1945, ha autorizado para el rezo del Oficio Divino la nueva interpretación latina hecha de los textos originales por los profesores del Pontificio Instituto Bíblico.

Véase Prado, Juan: "Nuevo Salterio Latino-Español" (Madrid, 1948); Straubinger, J.: "El salterio según el texto original hebreo con arreglo al nuevo salterio latino" (Buenos Aires, 1949); Del Páramo, Severiano: "Los Salmos" (Santander, 1950). *(N. del T.)*

ñéndose al texto griego, traduce por *Liber Psalmorum* y *Psalmi*.

Las Biblias impresas (y los mss. masoréticos alemanes) inclúyenlos entre los *Kethubim* o *Hagiographa;* los Setenta, como primero entre los Didácticos; la Vulgata, después del L. de Job (distribución que respetó el Concilio de Hipona, del 8 de octubre de 393) (cfr. E.B. 11).

Número. Son 150 en las Biblias impresas y en la Vulgata; y 151 en los Setenta; pero el último es apócrifo. Difiere la numeración en las Biblias impresas y en la de los Setenta (que es la seguida por la Vulgata).

TEXTO MASORÉTICO		LXX, VULGATA
1—8	=	1—8
9 y 10	=	9
11—113	=	10—112
114 y 115	=	113
116, 1-19	=	114
116, 10-19	=	115
117—146	=	116—145
147, 1-11	=	146
147, 12-20	=	147
148—150	=	148—150

Las dos ordenaciones numéricas tienen sus ventajas y sus inconvenientes. Los salmos nueve y diez aparecen como independientes en el texto hebreo; pero compruébase, por el salterio grecolatino, que formaban un solo poema acróstico. Es difícil determinar si el salmo 113 era uno o si, como se lee en el T.M., formaba dos cantos (i. e. 114+115). No hay razón suficiente para partir en dos, como en el texto grecolatino, el salmo 147 (i. e. 146 y 147).

División. En las Biblias hebreas forman cinco libros; los cuatro primeros terminan con la doxología *fiat;* y el quinto, con una solemne doxología, que es el salmo 150.

Libro I:	Salm. 1—41	(*Vulg.* 1—40).
Libro II:	Salm. 42—72	(*Vulg.* 41—71).
Libro III:	Salm. 73—89	(*Vulg.* 42—88).
Libro IV:	Salm. 90—106	(*Vulg.* 89—105).
Libro V:	Salm. 107—150	(*Vulg.* 106—150).

Los judíos y la primitiva tradición cristiana confirman la existencia de esta división en cinco libros. Y como aquellas doxologías se leen también en los Setenta, una tal distribución debió

de preceder a la traducción griega, del siglo II anterior a la Era cristiana.

No es en todos los libros uniforme el uso de los nombres divinos (*Yahveh*, i. e., Señor; *Elohim*, i. e., Dios). En el libro primero, léese 273 veces Yahveh y únicamente 15, Elohim. En el II libro predomina el nombre de Elohim (164 veces) sobre el de Yahveh (30). En el III, leemos 44 veces Yahveh y 43 Elohim. En el IV, solamente se emplea el nombre de Yahveh (103 veces). Y en el V, prevalece el de Yahveh (236) sobre el de Elohim (7).

Merece anotarse que en un mismo Salmo, repetido en distintos libros, puede leerse el nombre de Elohim o el de Yahveh, según el libro a que pertenezca. Clasifícanse los Salmos, no sólo por el empleo de los nombres divinos, sino también según otros aspectos lógicos.

A los PP. Charles J. Callan y John A. McHugh, O. P.,[1] debemos una excelente clasificación, que reproducimos en el párrafo siguiente:

"Desde el punto de vista literario podemos ordenar los Salmos, como: 1) *Himnos*, cuyo fin es cantar las alabanzas del Señor y celebrar sus glorias (ex. gr. *Psal.*[2] 8, 18, 23, 28, etc.); 2) *salmos precativos o impetratorios* (*Ps.* 19, 26, 29, 43, 84, etc.); 3) *lírico-religiosos*, en que el salmista rinde homenaje de adoración y de gratitud (*Ps.* 51, 83, 90, 121, etc.); 4) *litúrgicos*, que se cantaban en las grandes festividades y en los oficios religiosos (*Ps.* 66, 104, 117, 133—135, 148—150); 5) *didácticos*, que se caracterizan por ser acrósticos alfabéticos (*Ps.* 9, 24, 33, 36, 110, 111, 118, 144).

Por el contenido, la división sería múltiple, por ser múltiples los asuntos tratados. Solamente ofrecemos la clasificación más genérica:

1) *Salmos de la naturaleza:* que ensalzan el poder y la majestad del Señor por la obra de la creación (*Ps.* 8, 18, 28, etc.); 2) *históricos*, que, al reelaborar la historia de Israel, son una evocación para el pueblo (*Ps.* 45, 77, 104—106, 113, 134, etc.); 3) *didácticos*, que brindan enseñanzas morales y religiosas en orden a las diversas situaciones de la vida (36, 48, 49, 72, etc.); 4) *mesiánicos*,[3] que anuncian proféticamente al Mesías, su reino universal, su eterno Sacerdocio, su Pasión, su Glorificación, etc., *sea directamente* (ex. gr. *Ps.* 2, 21, 44, 71, 109, etc.), sea *indirectamente* (como cuando tratan de David o Salomón, figuras me-

[1] Op. cit., 4-6.

[2] Las citas se hacen según la Vulgata.

[3] Minocchi, S.: "I Salmi Messianici", en R.B., XII (1903), 190-211; Lagrange, M. J.: "Messianisme dans les Psaumes", en R.B., II (1905), 39-57, 188-202; Vaccari, A.: en "De libris didacticis", 104-124; Arconada, R.: "La escatología mesiánica en los Salmos, ante dos objeciones recientes", en *Biblica*, XVII (1936), 202-229, 294-326, 461-478.

siánicas); 5) *salmos de Pasión*, en que se describen los padecimientos y tribulaciones del Mesías (21, 45, 68, 108, etc.); 6) *salmos imprecatorios*,[4] en que se anatematiza a los enemigos de Dios y del pueblo elegido (34, 51, 53—58, 63, 67, etc.); 7) *penitenciales*,[5] de humilde confesión y arrepentimiento sincero (*Ps.* 6, 31, 37, 50, 101, 129 y 142, etc.)."

La Comisión Bíblica Pontificia publicó el 1º de mayo de 1910 un decreto sobre los *Salmos proféticos y mesiánicos.* Su contenido es éste:

"Según numerosos testimonios del Nuevo Testamento y la opinión unánime de los Padres, con la que coincide la de los escritores judíos, deben reconocerse por mesiánicos y profeticos algunos salmos, por cuanto anuncian la venida, el Reino, el Sacerdocio, la Pasión, Muerte y Resurrección del Redentor; hay por consiguiente que desechar la opinión de los que niegan el carácter mesiánico y profético de los Salmos y restringen los oráculos que se refieren a Jesucristo a meras predicciones sobre el porvenir del pueblo escogido." (E.B. 347.)

a) *Títulos.*[6] En el Salterio grecolatino falta el título a los Salmos 1 y 2. En el T.M. hay 24 salmos sin rotulación, que en el salterio grecolatino es el "Alleluja"; si desechamos como título de salmo el *Alleluja,* son 34 en hebreo los llamados "salmos huérfanos". En dichos epígrafes suele indicarse el autor del salmo, la ocasión histórica, el género poético, los instrumentos músicos o el uso litúrgico del mismo.

b) *Epígrafes con el nombre del autor.* En el Texto Masorético hay cuarenta y nueve salmos anónimos; pero en el Salterio grecolatino, solamente cuarenta. Cítanse los autores siguientes: 1) *David,* autor principal. El texto hebreo le atribuye setenta y tres; los Setenta y la Vulgata, 84 y 85 respectivamente, es decir, más de medio Salterio. 2) *Asaf* (1 *Par.* 15, 17; 16, 5; 2 *Esdr.* 12, 45 s.) debió de componer unos doce salmos (49, 72—82, T.M., 50, 73—83). 3) De *los hijos de Coré* (*Núm.* 16, cfr. también *Núm.* 26, 11; 1 *Par.* 9, 19) proceden también doce salmos (41, 43—48, 73—74, 86; 11, en el T.M. 42, 44—49, 84—85, 87—88). 4) A *Salomón* se atribuyen dos salmos (71, 126; T.M., 72, 127). 5) A *Moisés* (*Ps.* 89, T.M., 90). 6) A *Hemán* (*Ps.* 87,

[4] Olivera, D. S.: "De imprecationibus in Psalmis", en V.D., IV (1924), 143-148; Steinmetzer, F.: "Babylonische Parallelen zu den Fluchpsalmen" en B.Z., X (1912), 133-147, 363-369.

[5] Arconada, R.: "Ecclesiæ Psalmi pœnitentiales" (Roma, 1936); Galdós, R.: "De psalmis pœnitentialibus", en V.D., XVI (1936), 113-119.

[6] Vaccari, A.: "I titoli dei Salmi nella scuola antiochena", en *Biblica,* IX (1928), 78-88.

T.M., 88). 7) A *Etán (Ps.* 88, T.M., 89), se les reconoce la paternidad de sendos salmos.

c) *Epígrafes que indican la circunstancia histórica de su composición.* En trece de los salmos davídicos (diecinueve en la Vulgata y LXX) se expresa la coyuntura originante. Predominan los sucesos históricos ya relatados en el 1 y 2 *Samuel,* como la persecución de David por Saúl (e. gr. 17, T.M., 18), su pecado y su arrepentimiento (50, T.M., 51), sus victorias en Siria y Mesopotamia (59, T.M., 60), su fuga cuando la rebeldía de Absalón (62, T.M., 63).[7]

d) *Epígrafes que denotan el género poético del salmo.* 1) El vocablo *mizmor* (traducido, *Salmo)* es un término técnico, que precede a 57 salmos y que expresa un canto acompañado por instrumento de cuerda. 2) *Shir* (canto) es una indicación que aparece 30 veces (12 de ellas juntamente con *mizmor)* y que se aplica a cantos sea religiosos, sea profanos. 3) *Maskil* (que significa *poema didáctico o doctrinal)* es acotación puesta a trece salmos. 4) *Miktan* (que, tal vez, significa *salmo de oro)* es un título no descifrado, que precede a seis salmos. 5) *Higgayón,* palabra de sentido incierto, ocurre una vez *(Ps. 7).* 6) *Tephilah* (oración) encabeza cinco salmos. 7) *Tehillah* (loa) se lee una vez (144, T.M., 145), aunque, en plural, da nombre a todo el libro.

e) *Epígrafes con indicación de los instrumentos músicos.* Son títulos de difícil interpretación. 1) *Lamenatstseach* (Vulg. *in finem)* encabeza 55 salmos y, fuera del Salterio, léese en Habacuc (9, 19); se traduce por "al maestro de coro", pero no sabemos cuál era su significado propio. 2) Nos es asimismo desconocido el valor del vocablo *selah,*[8] que aparece 71 veces en 39 salmos y, por regla general, en el cuerpo mismo del salmo, como interludio entre dos ideas dispares. Hay también otros términos incomprensibles, que parecen referirse sea a los instrumentos que debían acompañar el salmo, ya al aria musical (ex. gr., *alamoth,* i. e. soprano),[9] bien a la melodía en que debe interpretarse un salmo ya conocido.

f) *Epígrafes que indican uso litúrgico.* De algunos de estos títulos sabemos su significado. 1) En ciertos casos indican en

7 Vaccari, A.: "De libris didacticis", 15.

8 Parisot, J.: "Signification musicale de Selah-Diapsalma", en R.B., VIII (1899), 573-581.

9 Vaccari, A.: "Pro octava multi inscribuntur Psalmi", en V.D., VI (1926), 141-146.

qué días y circunstancias deben cantarse: así, en el sábado (91, T.M., 92), en el primer día de la semana (i. e. domingo, 23 en LXX, Vulgata), en el segundo día de la semana (47, ibídem), en el cuarto de la semana (93, ibíd.), el día antes del sábado (92, ibíd.). 2) En qué festividades han de cantarse; e. gr., *Ps.* 28 (T.M., 29) al Sancta Sanctorum, mencionado en 2 *Sam.* 6, 17; el salmo 29 (T.M.), en la dedicación del templo de David. 3) Los salmos graduales entonados por los peregrinos que subían a Jerusalem (*Ps.* 119—133, T.M. 120—134). Otros títulos litúrgicos son menos precisos.

g) *Importancia de estos epígrafes.* Viéneles de las valiosas indicaciones que nos dan sobre la paternidad literaria, circunstancias históricas, género poético, instrumentos musicales y uso litúrgico de los salmos. Disputase sobre la autoridad revelada de estos títulos o epígrafes. La mayoría de los exegetas católicos abogan por su carácter inspirado. Estos títulos son anteriores a los LXX; por eso su autoridad es innegable, aunque no sean rotulaciones coetáneas de los autores de los salmos.

La Comisión Bíblica Pontificia ha dictado dos disposiciones sobre la antigüedad y genuinidad de dichos epígrafes:

"De la concordancia de los textos hebreo y griego (LXX) y otras versiones antiguas, puede concluirse con fundamento que los títulos hebreos son anteriores a la época de la versión de los LXX, y por tanto, proceden de una antigua tradición judía, aunque no directamente del autor mismo de los Salmos. (E.B. 341.)

"Estos títulos son, pues, testimonios de una tradición judía; y no pueden ponerse en litigio sin aducir razones sólidas en contra de su genuinidad." (E.B. 342.)

Paternidad literaria. Ni la tradición judía, ni los Padres, ni la teología medieval están de acuerdo sobre la paternidad literaria del Salterio.

Hay Padres, griegos y latinos, que en razón de los apelativos "Salmos de David, Himnos de David, Libros de los Salmos de David, Salterio Davídico" afirman que todo el Salterio es obra de David (e. gr., Diodoro de Tarso, Teodoro de Mopsuesta, Teodoreto, S. Ambrosio, S. Agustín, etc.). Pero los más de ellos abogan por la multiplicidad de autores (e. gr. Orígenes, S. Atanasio, Eusebio de Cesárea, S. Hipólito, S. Hilario, S. Jerónimo, etcétera). El Concilio Tridentino, al emplear la expresión "Psalterium Davidicum centum quinquaginta psalmorum", no trató de definir la paternidad davídica de todo el Salterio.

Prueba de ello es que todos o casi todos los comentaristas cató-

licos han propugnado desde esta fecha que los Salmos son obra de muchos autores.

En tanto que los racionalistas, fundándose en razones meramente subjetivas, niegan a David toda intervención en la elaboración del Salterio, los exegetas católicos, apoyándose en criterios internos y externos, hácenle autor principal. Aducen en su abono las pruebas siguientes:

a) Los libros históricos del A.T. encomian el ingenio natural de David en la composición de cantos religiosos, ingenio esclarecido por singular inspiración divina. No sólo era diestro músico y arpista (cf. 1 *Sam.* 16, 16-18; 18, 10), sino también poeta: denomínasele "suavísimo salmista de Israel" (2 *Sam.* 23, 1); entonó una sentida elegía a la muerte de Saúl y Jonatás (2 *Sam.* 1, 17-27) y una endecha a la muerte de Abner (2 *Sam.* 3, 33 s.).

El profeta Amós (6, 5) elógiale como dechado de poeta y músico; Sirac (47, 9-12) lo ensalza más encarecidamente por sus trabajos literarios.

En varios textos del N. Testamento (cf. *Mc.* 12, 36, *Act.* 1, 16; 4, 25) se encomia este don carismático de David.

b) En todo el A.T., David va asociado al origen, composición y evolución del canto litúrgico (cf. 2 *Sam.* 6, 5-15; 1 *Par.* 16, 4; 2 *Par.* 7, 6; 29, 30; 1 *Esd.* 3, 10 s.; 2 *Esd.* 12, 24. 27 ss.; *Sirac* 47, 11 s.).

c) Muchos salmos prueban por sí mismos que proceden de David; y esta procedencia queda confirmada por varios textos de la Sagrada Escritura (e. gr. *Ps.* 17 —T.M. 18—, 2 *Sam.* 22; *Ps.* 2, *Act.* 4, 25 s.; *Ps.* 15 —T.M. 16—, *Act.* 2, 25, 28; 13, 35; *Ps.* 31 —T.M. 32—, *Rom.* 4, 6-8; *Ps.* 68 —T.M. 69—, *Act.* 1, 16-20; *Rom.* 11, 9 ss.; *Ps.* 108 —T.M. 109—, *Act.* 1, 20; *Ps.* 109 —T.M. 110—, *Mat.* 22, 42 ss.; *Mc.* 12, 36 ss.; *Lc.* 20, 42-44; *Act.* 2, 34).

d) Las inscripciones o epígrafes, que desde antiguo encabezaron varios salmos, atribuyen también a David la paternidad de éstos. Según el texto hebreo, David escribió setenta y cinco salmos; ochenta y cuatro, según los LXX; y ochenta y cinco, según la Vulgata. Es opinión común que la inscripción hebrea *ledavid* (i. e., la preposición *le* más el nombre personal *David)* vale por "el autor David". Son igualmente autores de salmos, según arriba se dijo, Asaf, los hijos de Coré, Salomón, Moisés, Hemán y Etán.

La Comisión Bíblica Pontificia publicó varios decretos acerca de la paternidad literaria de los Salmos (1º de mayo de 1910). Su contenido es como sigue:

"a) De la denominación *Salmos de David, Himnos de David, Libro de los Salmos de David, Salterio Davídico* y otras análogas, no se sigue que deba considerarse a David como autor único de todo el Salterio, aun cuando ésta sea la opinión de algunos Santos Padres y Doctores. (E.B. 340.) b) Si se atiende a los numerosos testimonios de la Sagrada Escritura, que atribuyen a David dotes naturales e inspiración divina para la composición de los cantos litúrgicos, y a las disposiciones que acerca del uso de los Salmos del culto dictó el Real Profeta, y si se pondera que en el Antiguo y Nuevo Testamento, así como en los mismos epígrafes de los salmos, se le atribuye la paternidad de muchos de ellos, y que la tradición judía, los Santos Padres y Doctores de la Iglesia han coincidido en esta opinión, no puede razonablemente negarse que David es autor principal de las canciones del Salterio *(præcipuus auctor)*; y por el contrario, tampoco puede afirmarse que sea autor solamente de algunas de ellas. (E.B. 343.) c) En particular, no puede negarse el origen davídico de aquellos salmos que se citan en el A. y N. Testamento expresamente con el nombre de David, entre otros el 2, *Quare fremuerunt gentes;* el 15, *Conserva me, Domine;* el 17, *Diligam te, Domine, fortitudo mea;* el 31, *Beati quorum remisæ sunt iniquitates;* el 68, *Salvum me fac, Deus;* el 109, *Dixit Dominus Domino meo.*" (E.B. 344.)

Fechas de los salmos y formación del Salterio. Admitido el valor histórico de los epígrafes, fuerza es atribuir algunos salmos a determinados autores y períodos. El salmo más antiguo (89, T.M., 90) se remonta a la época de Moisés.

Más de la mitad de los salmos atribuídos a David pertenecen a la misma época. Los salmos adscritos a los hijos de Coré (y quizá también los de Etán y Hemán) o a Asaf, se compusieron entre el período davídico y el final del destierro. Los anónimos (o salmos huérfanos) pertenecen a diversas colecciones formadas en épocas distintas.

Por el predominio de los nombres de Yahveh o Elohim, pueden distinguirse tres colecciones: a) Salmos yahvísticos (1—40, T.M. 1—41); b) salmos elohísticos (41—82, T.M. 42—83), y c) salmos casi enteramente yahvísticos (89—150, T.M. 90—150) que son anónimos. En los salmos 83 a 88 (T.M. 84—89) empléase indistintamente Yahveh o Elohim. La primera colección de salmos yahvísticos es toda ella de salmos de David. El grupo de los elohísticos procede de diversos autores: 1) Salmos de los hijos de Coré (41—48, T.M. 42—49); 2) Salmos de Asaf (49 y 72—82, T.M. 50 y 73—83) y 3) Salmos de David (50—71, T.M. 51—72), entre los que se incluyen tres o cuatro salmos anónimos. A este grupo se adicionaron, a modo de apéndice, los salmos 83—88 (T.M. 84—89). Varias colecciones breves se agruparon en

la nómina c) de salmos yahvísticos: 1) Himnos que ensalzan el gobierno universal de Dios (92—99, T.M. 93—100); 2) Salmos aleluyáticos (103—106, 110—117, 134—135, 145—150, T.M. 104—107, 111—118, 135—136, 146—150); 3) Salmos graduales (119—133, T.M. 120—134); 4) Salmos davídicos (107—109, 137—144, T.M. 108—110, 138—145). Por consiguiente, nuestro Salterio actual es el resultado de una compilación progresiva.

Según queda dicho, la división del Salterio en cinco libros es anterior a la Versión de los Setenta, que incluyó las diferentes doxologías. Los exegetas católicos suelen explicar la formación de estas cinco colecciones por el proceso siguiente: El Libro I, que consta solamente de salmos davídicos (*Ps.* 1—40, T.M. 1—41) fueron coleccionados por el propio Real Profeta. El rey Ezequías (727-699 a.J.C.) debió de formar el Libro II, que abarca los Salmos 41—71 (T.M. 42—72).

Quizá debamos también al rey Ezequías el Libro III (*Ps.* 72—88, T.M. 73—89); hay quien opina que del 72—82 (T.M. 73—83) fueron coleccionados por Ezequías y desde 83—88 (T.M. 84—89), por Esdras y Nehemías. El Libro IV (*Ps.* 89—105, T.M. 90—106) es anterior a la restauración judía (536 a.J.C.). El Libro V, que incluye del 106—150 (T.M. 107—150), es la última colección parcial del Salterio por Nehemías.

Es verosímil que algunos de estos salmos no se conformen al tipo original; debieron de introducirse estas modificaciones cuando se adaptaron a los usos litúrgicos (cf. 1 *Par.* 16, 7-36; 2 *Par.* 5, 13; 6, 41).

Los modernos racionalistas, fundados en simples razones subjetivas, sostienen que el proceso de esta colección se inició hacia el 400 a.J.C. y se terminó hacia el año 100 a.J.C. Hacen proceder muchos de ellos del tiempo de los Macabeos. Sus argumentos derivan de la hipótesis de Wellhausen, tantas veces citada, según la cual, las ideas y sentimientos religiosos expresados en los salmos son del tiempo postexílico. Son afirmaciones gratuitas.[10]

La Comisión Bíblica Pontificia se pronunció (1º de mayo de 1910) sobre las modificaciones de los salmos originales y respecto de la índole del Salterio actual, en la forma siguiente:

"Puede admitirse que por motivos litúrgicos o musicales, por inadvertencia del copista o por otras causas, algunos de los salmos de David y de otros autores fueron fraccionados o que de varios se hubiera hecho

[10] Véase nuestra crítica de las teorías racionalistas sobre el Pentateuco y el Deutero-Isaías, pp. 34 ss., 217 ss.

uno; es asimismo admisible que otros salmos (e. gr. *Ps. Miserere*) hayan sido ligeramente *(leviter)* retocados o modificados con adiciones o supresiones de algún que otro versículo, para adaptarlos a las circunstancias históricas o a las necesidades de la liturgia de los judíos (Solemnitates populi judaici) salvo siempre la inspiración del texto sagrado íntegro. (E.B. 345.)

"No puede sustentarse fundadamente *(probabiliter)* la opinión de los escritores modernos, que, por criterios internos, o apoyándose en inexactas interpretaciones del texto, creen demostrar haber sido compuestos no pocos salmos en tiempos posteriores a Esdras y Nehemías y aun en el período macabeo." (E.B. 346.)

Canonicidad. La tradición constante de la Iglesia es garantía de la autoridad canónica del Salterio. En el N.T. se citan setenta y ocho versículos de cuarenta salmos; y Nuestro Señor los equipara a la Ley y los Profetas *(Lc.* 24, 44).

Texto y versiones. El original hebreo [11] ha experimentado diversas alteraciones en el curso de los siglos. Son muchísimas las diferencias de menor cuantía entre el texto masorético y el primitivo hebreo.

Para la reconstrucción de éste, podemos confiadamente recurrir a la versión de los Setenta.[12] En varios casos el texto hebreo revela la existencia de otro modelo hebreo, y sus variantes son preferidas por los exegetas. S. Jerónimo trasmitió a la versión latina las incorrecciones del texto griego, del cual hizo su traducción.

En la Iglesia latina hay cuatro tipos de Salterio. Uno de ellos, es de la Vetus Latina,[13] traducción servil de los Setenta; los otros tres, proceden de S. Jerónimo:[14] el romano, que es una revisión de la Vetus; el galicano, revisión del latino, según los Setenta Hexaplar,[15] el último de ellos, es una traducción directa del hebreo.

11 Hellebronth, N.: "Spuren uralter textkritischter Noten in M.T. des Psalters", en B.Z., XII (1915), 296-308; Zorell, F.: "An falsche Stelle verschriebene Versaugänge", en *Biblica*, V (1924), 173-178; íd., "Kritisches zu einigen Psalmversen", en *Biblica*, VII (1926), 311-320; Joüon, P.: "Notes philologiques sur le texte hébreu de Psaume 2, 12, etc.", en *Biblica*, XI (1930), 81-85.

12 Wutz, F.: "Alte hebräische Stämme in Psalmentext der Septuaginta", en B.Z., XVII (1925), 1-28.

13 Allgeier, A.: "Die altlateinischen Psalterien" (Friburgo de B., 1928); Lagrange, M. J.: "De quelques opinions sur l'ancien Psautier latin", en R.B., XLI (1932), 161-186.

14 Steinmueller, J. E.: "Introducción, etc.", 198-201.

15 McClellan, W.: "Obscurities in the Latin Psalter", en C.B.Q., I (1939—).

Deben citarse, entre las versiones antiguas, el Targum arameo y la Peshitto siríaca.

Valor teológico. Son muy ricos los salmos en contenido teológico; en ellos se presentan, en forma ingenua y sencilla, todas las verdades fundamentales de la religión judía. Descuellan las referentes a la Divinidad, al Mesías y al hombre.

Dios en los salmos. Dios es el centro de todo el Salterio. Es indiscutible su existencia (13, 1) y es demostrable según 18, 2-5. Es trascendente a todo ser creado (77, 35. 41. 56); no faltan los antropomorfismos (10, 5; 15, 11; 76, 16; 103, 31, etc.). Entre los divinos atributos puestos de relieve han de mencionarse su unidad (17, 32; 85, 10; 88, 9), su eternidad (89, 2. 4), su majestad infinita (94, 3; 95, 4), su omnisciencia (138, 1-6), su preeminencia (70, 19), su inmensidad (138, 6. 17 s.), su omnipotencia (73, 13-17; 88, 10-14; 103; 146). Como Creador del universo (8, 4; 42, 6-9; 73, 16 s.; 74, 4) extiende su soberanía sobre el universo mundo (23, 1 s.; 88, 12).

Entre los atributos morales del Señor, podemos destacar el de su bondad (26, 13; 30, 20; 72, 1), su santidad (88, 36; 98, 5-9), su justicia (7, 12; 17, 21-27; 36) y su misericordia (24, 6; 50, 3; 68, 17).

El hombre en los salmos. La relación del hombre y Dios es otro de los temas de los salmos. Aunque un abismo separa al hombre de Dios (8, 5-7; 38, 6) y aunque el hombre es efímero y deleznable como el heno (89, 4-6) o como la huidiza sombra (143, 4), Dios le ha ensalzado sobre toda la creación visible (8, 6).

Su conducta moral debe regirse por la ley divina, que exige no sólo la observancia externa (39, 7; 50), sino también la adhesión espiritual (50, 19; 68, 31 s.; 18, 8-15; 118).

Campean entre los deberes religiosos los votos (49, 14; 64, 2) y los sacrificios (65, 15; 115, 8) en Jerusalem y en el templo (64, 2; 65, 13; 115, 18 s.).

Diversas obligaciones ligan al hombre con su prójimo: no debe mentir (5, 7; 11, 3 s.) ni cometer injusticia (27, 3), ni levantar calumnias (14, 3), ni ser perjuro (23, 4); su anhelo debe ser de paz (23, 15), y debe obrar misericordia (40, 2-4; 111, 9). Si el hombre cae y comete pecado, que es un acto de rebeldía (hebr., *pesh'a)*, una maldad (hebr., *'awwon)*, una desviación del recto sendero (hebr., *chatta'ah)*, debe arrepentirse sinceramente de su trasgresión (cf. *Ps.* 50, *Miserere*, y salmos penitenciales).

No deja de provocar nuestro asombro el afán vindicativo de

los hebreos (salmos imprecatorios, conminatorios y execratorios). Vibran en los salmos feroces sentimientos de venganza, que chocan rudamente con el espíritu del Evangelio. Pero preciso es recordar que el pueblo hebreo, como nación, debía odiar a todos sus enemigos (*Ex.* 23, 4; *Prov.* 24, 17 s.; 25, 21 s.; *Sir.* 28, 1), y que el talión "ojo por ojo y diente por diente", no autorizaba la venganza desenfrenada y libre, sino la estricta justicia dictada por el juez. Aparte lo dicho, en vano buscaríamos en el A. Testamento la perfección de la caridad cristiana. El estilo poético del Salterio justifica muchas hipérboles. Comúnmente, las personas religiosas de Israel confundían en uno al enemigo del pueblo hebreo y el de su Dios; atentar contra aquél valía tanto como combatir el monoteísmo y enfrentarse con el Dios verdadero de Israel.[16]

Mesianismo. En la misma médula de la nación judía afincaba la fe mesiánica. Los salmos reflejan esta fe en el ungido. Algunos de ellos son *directamente* mesiánicos, tratan directa e inmediatamente del Mesías; otros son *indirectamente,* o prototípicamente mesiánicos: refiérense a algún personaje del A.T., que es figura del Mesías.

[16] Cf. Steinmueller, J. E.: "Some Problems, etc.", 218-220.

Capítulo III

EL LIBRO DE LOS PROVERBIOS

Bibliografía. — a) Comentarios católicos: Knabenbauer, J.: en "Cursus Scripturæ Sacræ" (1910); Dimmler, E.: "Sprüche Salomos" (M. Gladbach, 1921); Wiesmann, H.: en "Die Heilige Schrift des A.T." (1923); Mezzacasa: "Il libro dei proverbi di Salomone" (Turín, 1929).

b) Comentarios no católicos: Toy, C. H.: en "The International Critical Commentary" (1899); Berry, G. R.: "The Book of Proverbs" (Filadelfia, 1905); Martin, G. C.: en "Century Bible" (1908); French, G. F.: "The Proverbs of Salomon" (Londres, 1909); Myers, J.: "The Proverbs of Salomon" (Nueva York, 1912); Horton, R. T.: "The Book of Proverbs" (Londres, 1920); Oesterley, W. O. E.: en "Westminsters Commentaries" (1929); Gemser, B.: en "Handbuch zum Alten Testament" (1937).

a) Estudios especiales católicos: Wiesmann, H.: "Textkritische Bemerkungen zum Buch der Sprüche", en B.Z., VII (1909), 134-139; Zenner-Wiesmann: "Das Buch der Sprüche", en B.Z., VIII (1910), 138-145; IX (1911), 19-26, 120-129, 244-256; X (1912), 242-247; XI (1913), 154-160; XII (1914), 14-21; Gigot, F. E.: "Proverbs", en C.E., XII, 505-507; Hudal, A.: "Die religiösen und sittlichen Ideen des Spruchbuches" (Roma, 1914); Peters, N.: "Die Weisheitsbücher des Alten Testamentes" (Münster, 1914); Goettsberger, J.: "Die göttliche Weisheit als Persönlichkeit im A.T.", en B.Z.F., IX, 1-2 (1919); Heinisch, P.: "Personifikationen und Hypostases im Alten Testament und im alten Orient" (Münster, 1921); Schmidt, J.: "Studien sur Stilistik der alttestamentlichen Spruchliteratur" (Münster, 1936).

b) Bibliografía especial, no católica: Meinhold, J.: "Die Weisheit Israels in Spruch, Sage und Dichtung" (Leipzig, 1908); Eissfeldt, O.: "Der Maschal im Alten Testament" (Giessen, 1913); Ranston, H.: "The Old Testament Wisdom Books and their Teaching" (Londres, 1930); Fichtner, J.: "Die altorientalische Weisheit in ihrer israelitisch-jüdischen Ausprägung" (Giessen, 1933); Baumgartner, W.: "Israelitische und altorientalische Weisheit" (Tubinga, 1933); Boström, G.: "Proverbiastudien. Die Weisheit und das fremde Weib im Sprüche 1-9" (Lund, 1935); Macdonald, D. B.: "The Hebrew Philosophical Genius A Vindication" (Princeton, 1936); Rankin, O. S.: "Israel's Wisdom Literature: Its Bearing on Theology and the History of Religion" (Kerr Lectures, Londres, 1936).

Título e inclusión en el Canon. En la Biblia hebrea suele designarse este libro con la expresión "Mishle Shelomoh" ("Los Proverbios de Salomón"). Los Setenta lo rotularon παροιμίαι Σαλωμῶντος (que tanto vale "Proverbios" como "Parábolas" de Salomón) y la Vulgata lo denomina "Liber Proverbiorum" ("El Li-

bro de los Proverbios") y los Santos Padres, "Sabiduría". Ni el vocablo hebreo *mashal*, ni el griego παροιμία ni el latino "proverbium" han de interpretarse en su sentido simple de "máxima", sino en un sentido amplísimo, de libro poético.

Forma éste parte de los "Kethubim" o "Hagiographa", entre los Salmos y el Libro de Job. Los Setenta y la Vulgata lo consideran libro didáctico, insertado a continuación de los Salmos.

Argumento y división. El Libro de los Proverbios ocupa lugar preeminente entre los Sapienciales del Antiguo Testamento. Forma una colección no tanto de proverbios, en sentido propio, cuanto un conjunto de poemas didácticos, en torno a la sabiduría. Es una obra riquísima de contenido, pues abarca desde la problemática de la humana prudencia, por la que el hombre rige su conducta, hasta escalar su propia perfección, hasta la misma Divina Sabiduría, principio y fin de todas las cosas.

Suele distribuirse el Libro de los Proverbios en nueve partes, obra de autores diferentes, con diversidad de temas y con variedad de estilos.

INTRODUCCIÓN: *Título y fin del libro* (1, 1-7).[1]

PARTE I: *Invitación general a alcanzar la sabiduría* (1, 8—9, 18).[2]
- a) El joven invitado a adquirir la sabiduría (1, 8-33).
- b) Frutos de la Sabiduría (2, 1—7, 27).
- c) Excelencias de la Sabiduría (8, 1—9, 18).[3]

PARTE II: *Las sentencias de Salomón* (10, 1—22, 16).[4]

PARTE III: *Deberes para con nuestros semejantes; sentencias de los Sabios sobre la templanza* (22, 17—24, 22).[5]

PARTE IV: *Otros deberes para con el prójimo; sentencias de los Sabios acerca de la pereza* (24, 23-34).

PARTE V: *Sentencias de Salomón* (25, 1—29, 27).[6]

[1] Vargha, T.: "Ut detur parvulis astutia *(Prov.* 1, 4)", en V.D., XX (1940), 124 s.

[2] Robert, A.: "Les attaches littéraires bibliques de *Prov.* I-IX", en R.B., XLIII (1934), 42-68, 172-204, 374-384; XLIV (1935), 344-365, 502-525.

[3] Zorell, F.: "Sapientia homines ad se invitat *(Prov.* 8, 1; 9, 6)", en V.D., VII (1927), 129-132.

[4] Vaccari, A.: "Benedictio Domini labori sociata *(Prov.* 10, 22)", en V.D., VIII (1928), 41-44; Idem, "Impius cum in profundum venerit *(Prov.* 18, 3)", en V.D., VI (1926), 245-248; Kroon, J.: "Adolescens juxta viam suam *(Prov.* 22, 6)", en V.D., VI (1926), 22 s.

[5] Kroon, J.: "Proverbium contra ebrietatem *(Prov.* 23, 29-35)", en V.D., VI (1926), 318 s.; Idem, "Septies enim cadet justus et resurget *(Prov.* 24, 16)", en V.D., III (1923), 335-337.

[6] Ruffenach, F.: "Prunas congregabis super caput ejus *(Prov.* 25, 22)", V.D., VI (1926), 210-213.

PARTE VI: *Dichos de Agur, hijo de Jaque, de Masa, sobre la Sabiduría Divina y respecto de la menguada inteligencia humana* (30, 1-10).
PARTE VII: *Diversos proverbios* (30, 11-33).[7]
PARTE VIII: *Consejos al príncipe, por Lamuel, rey de Masa* (31, 1-9).
PARTE IX: *La mujer fuerte*[8] (31, 10-31).[9]

El carácter poético del libro es tan vario como las partes que lo componen. La primera parte está estructurada en *décimas*. La parte II consta de 375 dísticos antitéticos (10, 1—15, 33) o sinónimos (16, 1—22, 16). En la parte IV alternan los tetrásticos y el paralelismo sinónimo. La V consiste en dísticos sintéticos y antitéticos. La VI de tetrásticos en paralelismo sinónimo. La VII contiene estrofas de número variable de versos, con paralelismo sintético y sinónimo. La VIII vuelve al tetrástico de paralelismo sinónimo. Y la IX es uno de los más bellos ejemplos de poema alfabético de todo el Antiguo Testamento, en versos paralelos progresivos.[10]

Autor y fecha de composición. No existe un criterio uniforme sobre el origen o procedencia del Libro de los Proverbios. a) Los Santos Padres y los escritores medievales lo atribuyeron enteramente a Salomón. Como las rotulaciones de 30, 1 y 31, 1 parecían contradecir esta aseveración, fundáronse, para sustentarla, en el título general del libro "Proverbios de Salomón, hijo de David" (1, 1) y en el testimonio del libro tercero de los Reyes sobre la sabiduría de Salomón (4, 29-32), que "escribió también tres mil proverbios". Pero, a partir del siglo XVI, abandonóse esta hipótesis, porque el Texto Masorético adscribía a Salomón únicamente las partes II (10, 1—22, 16) y V (25, 1—29, 27).

b) La mayoría de los autores racionalistas niegan o reducen extremadamente la intervención de Salomón en dicha obra. Dieron en la flor de atribuir al Rey Sabio la primera *literatura gnó-*

[7] Vaccari, A.: "Navis pelagizans", en *Biblica*, IV (1923), 179 s.; Buzy, R. P. D.: "Les machals numériques de la sangsue et de l'almah", en R.B., XLII (1933), 5-13.

[8] Joüon, P.: "Les temps dans Prov. 31, 10-31", en *Biblica*, III (1921), 349-352.

[9] Hay exegetas que ordenan el texto en la forma siguiente: 1, 1—9, 18, constituye la introducción y 10, 1—22, 16, la parte primera o primera colección de proverbios salomónicos, a los cuales siguen dos apéndices (22, 17—24, 22 y 24, 23-24). La parte segunda o segunda colección de máximas de Salomón está integrada por 25, 1—29, 27, a la cual siguen cuatro apéndices (30, 1-10 y 30, 11-33; 31, 1-9 y 31, 10-30).

[10] Vaccari, A.: "De libris didacticis", 46; Schlögl, N.: "Études métriques et critiques sur le Livre des Proverbes", en R.B., IX (1900), 518-524.

mica de Israel (i. e., de los dichos y máximas paremiológicas), y de traducir, en consecuencia, el título "Proverbios de Salomón" como "Proverbios al modo de Salomón". Del contenido (i. e., silencio respecto de la idolatría, doctrina y personificación de la sabiduría, de la monogamia como norma general, parentesco del libro con el código deuteronómico, etc.) deducen que el libro debe fecharse entre el 400 y el 200 a.J.C. Pero sus argumentos no son convincentes.

c) Desde el siglo XVI prevalece entre los católicos la tendencia a restringir la obra de Salomón a algunas secciones del libro. Por el texto hebreo nos consta quién escribió seis partes: Salomón (10, 1), los sabios (22, 17), los sabios (24, 23), Salomón (25, 1), Agur (30, 1) y Lemuel (31, 1). Las tres restantes quedan en el anonimato (cf. 1, 8; 30, 11; 31, 10). El título general "Proverbios de Salomón" (1, 1) no especifica a todas las secciones del libro, ni siquiera a la que inmediatamente le sigue (1, 8—9, 18), sino al libro en general por haber sido Salomón autor de una buena parte de dichos proverbios.

Ignoramos quién fuera el autor de la compilación.

De las secciones no salomónicas, destaca por su importancia literaria la tercera (22, 17—24, 22), atribuída a los "sabios". Como es tan grande su parecido con las máximas de Amenofis de Egipto [11] (cuya existencia se fecha entre el 1000 y el 600 a.J.C.), sospecha el P. Mallon [12] que el autor inspirado dependió en esta parte del libro sapiencial egipcio; opinan otros comentaristas que ambos autores bebieron en una fuente común.[13]

Dos secciones del Libro de los Proverbios se hacen proceder de Salomón (10, 1—22, 16 y 25, 1—29, 27).[14] La primitiva colección debió de formarse con la primera de ellas; confirman su origen salomónico las ideas con que se describe la realeza (14, 28. 35; 16, 13 ss.; 20, 8. 26. 28). Pero no hay indicios de que el propio rey publicara estos cuatrocientos proverbios, porción de los tres mil que se le atribuyen (3 *Reg.* 4, 32). Es de suponer que un compilador los dió a conocer. La segunda de dichas colecciones es del reinado de Ezequías (*Prov.* 25, 1).

[11] Wiesmann, H.: "Eine ägyptische Quelle der Sprüche Salomons?", B.Z., XVII (1925), 43-50.

[12] Mallon, A.: "La sagesse de l'égyptien Amen-en-opé et les Proverbes de Salomon", en *Biblica*, VIII (1927), 3-39; McGlinchey, J. M.: "The Teaching of Amen-en-ope and the Book of Proverbs" (Wáshington, D.C., 1938).

[13] Vaccari, A.: "De libris didacticis", 50.

[14] Vaccari, A.: "Salomon Proverbiorum auctor", en V.D., VIII (1928), 111-116.

Pudo elaborarse el Libro de los Proverbios de esta guisa:[15] corrían de boca en boca, desde los siglos IX y VIII anteriores a la era cristiana, una serie de máximas o dichos de Salomón; seleccionáronse de ellas unas cuatrocientas, con las que se formó un libro que llevó por título "Los Proverbios (hebr. *Meshalim)* de Salomón". Tal fué el origen de la parte II. Años más tarde se le agregaron los consejos de los hombres sabios o prudentes (parte III). A fines del siglo VIII, una nueva colección de dichos de Salomón, emprendida a instancias del rey Ezequías (727-699 a.J.C.) vino a enriquecer el libro *(Prov.* 25, 1); se hallan contenidos en la parte V. A estas dos colecciones se añadieron, tal vez después del destierro, otras de máximas o paremiología de los sabios (partes IV, VI-VIII); mas no siempre se observó un mismo orden (cfr. el texto de los LXX con el T.M.).

Finalmente, al dar, en los siglos V o IV, la redacción definitiva del libro, completóselo con una introducción (parte I) y con el bello poema de la mujer fuerte (parte IX), y se inscribió el libro con un título significativo (1, 1-7). Los coetáneos de Sirac (c. 200/180 a.J.C.) conocieron el libro en su forma actual (cfr. *Prov.* 1, 6 con *Sir.* 47, 17; *Vulg.* 47, 18); quizá ya había sido vertido al griego.

Autoridad canónica. La sinagoga defendió siempre su canonicidad, contra la opinión de algunos rabinos. Abundan en el Nuevo Testamento las citas (cfr. *Rom.* 3, 15 con *Prov.* 1, 16; *Heb.* 12, 5 con *Prov.* 3, 11; *Iac.* 4, 6 con *Prov.* 3, 34) y las alusiones al Libro de los Proverbios (cfr. 1 *Pet.* 2, 17 con *Prov.* 24, 21; 1 *Pet.* 4, 8 con *Prov.* 10, 12; 1 *Pet.* 4, 18 con *Prov.* 11, 31; 1 *Pet.* 5, 5 con *Prov.* 3, 34; 2 *Pet.* 2, 22 con *Prov.* 26, 11). Los Santos Padres condenaron a Teodoro de Mopsuesta, en el segundo concilio de Constantinopla (553), porque negaba el carácter inspirado de este libro.

Texto y versiones. El *texto hebreo* actual no es enteramente genuino. Si exceptuamos la parte I (1, 8—9, 18) y la IX (31, 10-31) perfectamente retrasmitidas, el resto del Texto Masorético[16] presenta señales de corrupción, que fuerza es enmendar con el cotejo de las diversas versiones y acudiendo a las leyes del paralelismo poético.

[15] Vaccari, A.: "De libris didacticis", 51 s.; Lusseau-Collomb: "Man. d'Études Bibliques", III, parte I, 226 s.

[16] Joüon, P.: "Notes philologiques sur le texte hébreu de Proverbes", en *Biblica,* XI (1930), 183-187.

Los *Setenta* [17] no concuerdan con el T.M. en la ordenación del contenido. Distribuyen el libro en el siguiente orden de partes: I, II, III, VI, VI, IV, VII, VIII, V, IX. En ocasiones ni aun en la partición en versos coinciden los LXX y el T.M. Pero hay tres razones que limitan el valor textual de los Setenta: a) interpretaciones erróneas del texto original (e. gr., 6, 16); b) excesiva libertad literaria del traductor (e. gr., 1, 14. 18. 22. 32); c) paráfrasis y adiciones por cuenta del traductor (e. gr., 4, 27; 9, 12, etc.).[18]

Con eso y con todo, no puede desdeñarse la versión de los Setenta al tratar de reconstruir el texto primitivo, puesto que más de una vez responde aquélla exactamente al original (e. g., 11, 16; 27, 20 s.).

La *Peshitto* procede de un texto muy relacionado con el Masorético. La versión aramea *Targum* depende en gran parte de la de la siríaca Peshitto. La *Vulgata* de S. Jerónimo no difiere mucho del Texto Masorético. Pero en algunos pasajes de difícil interpretación, fácil es de barruntar el influjo de los Setenta.

17 Goettsberger, J.: "Miszelle zu Prv. 1, 7 nach der LXX", en B.Z., II (1904), 14; Idem, "Textkritik und Kolumnenschreibung", en B.Z., IV (1906), 118; Idem, "Zu Prv. 3, 18b, nach LXX", en B.Z., III (1905), 139.

18 Mezzacasa, G.: "Il libro dei Proverbi di Salomone. Studio critico sulle agguinte greco-allesandrine" (Roma, 1913); Vaccari, A.: "De libris didact.", 52 s.

Capítulo IV

EL LIBRO DEL ECLESIASTÉS

Bibliografía. — a) Comentarios católicos: Zapletal, V.: "Das Buch Koheleteh kritisch und metrisch untersucht, übersetzt und erklärt" (2ª ed., Friburgo de B., 1911); Podechard, E.: en "Études Bibliques" (1912); Leimbach, K. A.: "Das Buch Ekklesiastes oder der Prediger" (Fulda, 1919); Dimmler, E.: "Der Prediger" (M. Gladbach, 1922); Allgeier, A.: en "Die Heilige Schrift des Alten Testamentes" (1925).

b) Comentarios no católicos: Siegfried, C.: en "Handkommentar zum Alten Testament" (1898); Barton, G. A.: en "The International Critical Commentary" (1905); Thilo, M.: "Der Prediger Salomo" (Bonn, 1923); Kuhn, G.: "Erklärung des Buches Koheleth" (Giessen, 1926); Odeberg, H.: "Qohaelaeth, a Commentary of the Book of Ecclesiastes" (Upsala, 1929); Lamorte, A.: "Le Livre de Qoheleth" (París, 1932); Hertzberg, H. W.: en "Kommentar zum Alten Testament" (1932); Galling, K.: en "Handbuch zum Alten Testamentes" (1940).

Estudios especiales: Condamin, A.: "Études sur l'Ecclésiaste", en R.B., VIII (1899), 493-509; IX (1900), 30-44, 354-377; Gietmann, G.: "Ecclesiastes", en C.E., V, 244-248; Buzy, D.: "La notion du bonheur dans l'Ecclésiaste", en R.B., XLIII (1934), 494-511; * Zimmerli, W.: "Die Weisheit des Predigers Salomo" (Berlín, 1936).

Nombre e inclusión en el Canon. El título hebreo del libro es *Dibre Qoheleth* ("Las palabras de Qoheleth"); *Qoheleth* es el *Ecclesiastes* (a saber, "el que predica o enseña a una asamblea") de los Setenta y de la Vulgata. La palabra "Qoheleth" es el femenino del participio activo de la forma "qal" del verbo *qahal* (reunir, convocar) y designa la incumbencia o función del que reúne [1] y, por derivación, al letrado que, con su palabra, dirige o instruye a la asamblea (cf. 1 *Esd.* 2, 55. 57). *Qoheleth* es asimismo nombre propio, que el autor del libro se aplica a sí propio (1, 2. 12; 12, 9).

Las Biblias hebreas impresas suelen insertar esta obra entre los *Kethubim* o *Hagiographa,* a continuación del Libro de Ester. Es el cuarto de los cinco *Megilloth* (rollos); los judíos servíanse de él en la liturgia de la Fiesta de los Tabernáculos. En la Biblia griega y en la Vulgata figura como Libro Didáctico, entre los Proverbios y el Cantar de los Cantares.

[1] Joüon, P.: "Sur le nom de Qoheleth", en *Biblica,* II (1921), 53 s.

Argumento y división. Tres ideas fundamentales dan la armazón de la obra: todo es vanidad (1, 2; 12, 8); gozo de la vida breve (2, 24; 3, 22; 5, 17; 8, 5; 9, 7-10); temor de Dios y guarda de sus mandamientos (12, 13; cf. también 5, 6 y 7, 19). Nutrida y asimétrica floración de pensamientos y de máximas campea entre las dos lindes, prólogo (1, 1-11) y epílogo (12, 9-14).

Entre las diferentes divisiones [2] que se han hecho del contenido, preferimos la del P. Hetzenauer, O. F. M. CAP., en su edición de la Vulgata, como más apta para la recta interpretación del texto.

PRÓLOGO: *Vanidad de las cosas humanas* (1, 1-11).
PARTE I: *Vanidad de todas las cosas* (1, 12—7, 1).
- a) Vanidad de las investigaciones científicas (1, 12-18).[3]
- b) Vanidad de los placeres (2, 1-11).
- c) Vanidad de la sabiduría y de las riquezas (2, 12-26).
- d) Vanidad del humano afán (3, 1-22).[4]
- e) Vanidad de la condición humana (4, 1—5, 6).
- f) Vanidad de la fortuna (5, 7—7, 1).[5]

PARTE II: *Preceptos de la Sabiduría* (7, 2—12, 8).
- a) Normas de vida (7, 2-25).
- b) La mujer; el rey (7, 26—8, 9).
- c) Del hombre y del gobierno del mundo (8, 10—9, 12).
- d) El sabio y el necio (9, 13—10, 15).
- e) El despotismo y la benevolencia (10, 16—11, 3).
- f) Observaciones sobre la constancia en el trabajo, los deleites de la vida y el recuerdo del Supremo Hacedor (11, 4—12, 8).[6]

EPÍLOGO: *"Teme a Dios y guarda sus mandamientos, porque esto es el hombre todo"* (12, 9-13).

Unidad y autenticidad. No están de acuerdo los comentaristas sobre el número de autores que intervinieron en la elaboración del libro. Deriva la confusión de la índole misma de la obra,

[2] Miller, A.: "Aufbau und Grundproblem des Predigers", en *Miscellanea Biblica*, II (Roma, 1934), 104-122.

[3] Vaccari, A.: "Stultorum infinitus est numerus *(Eccl.* 1, 15 Vulg.)", en V.D., VIII (1928), 81-84.

[4] Kroon, J.: "Mundum tradidit disputationi eorum *(Eccl.* 3, 11)", en V.D., VI (1926), 257-359; Di Fonzo, L.: "Quis novit si spiritus filiorum Adam ascendat sursum? *(Eccl.* 3, 21)", en V.D., XIX (1939), 257-268; XX (1940), 166-176.

[5] Cf. Schulte, A.: "Zu Koh. 5, 7-8", en B.Z., VIII (1910), 388 s.

[6] Buzy, D.: "Le portrait de la vieillesse *(Eccl.* 12, 1-7)", en R.B., XLI (1932), 329-340.

inconexa en los temas y aparentemente contradictoria en sus apreciaciones; por ej., elógiase en un pasaje el luto y la tristeza (7, 3-5) y en otro la alegría y los placeres (2, 24; 8, 15); unas veces se hace el encomio de la sabiduría (2, 13 s. 17) y otras, se la estima en menos (1, 17 s.; 2, 15-17).

Algunos Santos Padres (e. gr., S. Gregorio Magno, S. Gregorio Taumaturgo, S. Gregorio Niseno, S. Jerónimo), los escolásticos medievales (e. gr., S. Buenaventura, Santo Tomás de Aquino, Nicolás de Lira) y ciertos exegetas modernos (e. gr., Kaulen-Hoberg, Miller),[7] dando por supuesto la unidad de autor, tratan de solucionar toda dificultad, suponiendo que el libro es un diálogo en que el autor sagrado responde a las objeciones reales o aparentes que se suscitan (e. gr., sobre el goce de los placeres de la vida, sobre el desprecio de la sabiduría, etc.). Pero no hay en toda la obra un solo indicio o vestigio de semejante género literario.

Niegan la unidad de origen muchos de los comentaristas no católicos (Siegfried, Winckler, Haupt, Kautzsch, McNeile, Barton) y el exegeta católico E. Podechard,[8] los cuales hacen autor del libro a un escéptico eudemonista que discurrió acerca de la vanidad y vaciedad de todas las cosas, sobre la identidad del fin del bueno y del malvado, y sobre el uso ilimitado (o moderado) de los placeres del mundo. Esta audaz concepción de la vida dió en rostro a los piadosos judíos de una época posterior; y se impuso la necesidad de acotar el texto primitivo, en un sentido ortodoxo. A eso obedecen interpolaciones como las relativas a la retribución divina (2, 26; 3, 17; 11, 9; 12, 13 s.) y a la necesidad de la sabiduría (7, 11 s. 20; 8, 1-4; 9, 17 ss.; 12, 11). Solución galana es ésta, pero arbitraria. Uno es indudablemente el estilo y el lenguaje del libro. El problema del Eclesiastés puede solucionarse si se tienen presentes las tres ideas fundamentales arriba mencionadas, que informan todo el libro, y no se exige de su doctrina igual elevación moral que la predicada por la religión cristiana.[9]

La mayoría de los intérpretes católicos se inclinan por la unidad de autor (e. gr. Sellin, Eissfeldt), pero disienten en la persona.

a) Varios de nuestros contemporáneos lo atribuyen a Salomón (así, Gietman, Vigouroux, Cornely-Hagen, Schumacher), fundados en las razones siguientes: 1) La tradición judía *(Megi-*

[7] Op. cit., 106 ss.

[8] "L'Ecclésiaste", en "Études Bibliques", 167-170; también "La composition du livre de l'Ecclésiaste", en R.B., IX (1912), 161-191.

[9] Vaccari, A.: "De libris didacticis", 79.

lla, 7a; *Sabbath*), refrendada por los Santos Padres y por los escritores católicos, hasta el siglo XIX. 2) Los criterios internos: I) La inscripción del libro, hace pensar en Salomón (1, 1): "Razones del Qoheleth, hijo de David, rey de Jerusalem." II) En 1, 12, se dice: "Yo, el Qoheleth, he sido rey de Israel, en Jerusalem." III) Muchos pasajes del libro armonizan a maravilla con lo que de Salomón sabemos por otras fuentes, e. gr. su sabiduría en 1, 16; sus riquezas en 2, 8; su servidumbre en 2, 7; sus placeres en 2, 3; sus construcciones y plantíos en 2, 4-6, etc.

b) Predomina entre los intérpretes católicos modernos la teoría del *anonimato:* se ignora quién es el autor del Eclesiastés. Es nuestra opinión, que se funda en lo siguiente: 1) No se remonta la tradición judía a épocas pretéritas; hasta el siglo II de nuestra era (esto es, unos once después de Salomón) no hay vestigios de esa creencia en la paternidad literaria de Salomón. Ni en el Antiguo ni en el Nuevo Testamento se le cita ni se atribuye al Rey Sabio. Por lo que respecta a la tradición católica, preciso es distinguir entre su canonicidad y el origen literario del libro: la primera es una verdad definida, no así la segunda. Así, por ejemplo, los concilios de Hipona (393) y de Cartago (397) hablan de los cinco de Salomón, pero afirman que los Libros de la Sabiduría y de Sirac no son suyos.[10] 2) Razones lingüísticas nos inducen a datarlo en fecha posterior a Salomón. El lenguaje está cuajado de arameísmos y de formas modernas hebraicas, que se leen en la Mishna, y es muy semejante al de los libros últimos del Antiguo Testamento, e. gr., los Paralipómenos, el 1 y 2 de Esdras y el de Sirac. No es verosímil que, por simples recensiones sucesivas, se haya en tal guisa trasformado un libro originariamente salomónico.[11] 3) Hay varios pasajes difícilmente conciliables con el período salomónico. Por ejemplo, 1, 12 "Salomón *ha sido* rey"; 1, 16 reconoce que otros monarcas gobernaron en Jerusalem; 8, 9 y 10, 5. 20 contrapone el autor al rey; 4, 13-16 (parangón entre el mancebo, pobre y sabio y el rey, necio y caduco) no es atribuíble a Salomón; tampoco pueden concertarse con la época del rey Salomón las afirmaciones del autor sobre la tiranía del monarca, la miseria del pueblo, la corrupción de los jueces, etc. 4) Aun dando de barato que el autor anónimo, Qoheleth, se identificara con Salomón, se ha de tener este recurso como una ficción literaria, que en nada mengua el carácter ins-

10 Höpfl, H.: "Introductionis... Compendium", II, 223.

11 Kaulen-Hoberg: op. cit., 172 s., admite que el libro, en su forma actual, no es de Salomón.

pirado del libro. Semejante prosopopeya, o personificación del rey sabio en Salomón, ocurre también en el Libro de la Sabiduría (cf. *Sap.* 6-9); no hay por qué deducir de esto que el autor pretendiera engañar al lector incauto sobre el origen verdadero del libro.

Fecha. Los fautores de la procedencia salomónica del Eclesiastés defienden que el Sabio lo compuso en el ocaso de su vida, una vez convertido de sus extravíos (siglo X a.J.C.); esto nos explicaría su insistencia en la necesidad de acatar los decretos inmutables de la Providencia. Pero, según queda advertido, ni la tradición ni las razones internas apoyan esta hipótesis.

Los católicos que niegan la hipótesis precedente están acordes en afirmar que el libro es de los tiempos postexílicos; pero allende esto, la discrepancia es absoluta. Hay quienes sorprenden en el Libro de la Sabiduría (2, 6-9) una suerte de polémica contra los que deducían falsas consecuencias del Eclesiastés; por consiguiente, nuestro libro es anterior al siglo II. Otros estiman estrechamente ligados el Eclesiastés y el Sirac (escrito entre el 200/180 a.J.C.); discuten sobre la prioridad del uno [12] y del otro libro.[13] Opinamos que debió de redactarse el *Qoheleth* entre el 300 y el 150 a.J.C.

Doctrina del Eclesiastés. Son muchos los escrituristas que, fundados en el contenido, abrigan la creencia de que el Eclesiastés procede de fuentes profanas;[14] según ellos, su conexión con la filosofía griega —Heráclito de Efeso, Aristóteles, los Estoicos, y Epicuro— es incuestionable. Debemos confesar que el autor no deja traslucir tal parentesco con los sistemas filosóficos de la Hélade y está por demostrar con pruebas definitivas la influencia griega sobre el autor inspirado.[15] Ni hay por qué tildarle de pesimista, fatalista, materialista y escéptico.

El Libro del Eclesiastés nos atestigua la inmortalidad del alma (6, 6 y 9, 10),[16] que el pecado del hombre es origen de todo

[12] Peters, N.: "Ekklesiastes und Ekklesiastikus", en B.Z., I (1903), 47-54, 129-150. Cree hallar en el Eclesiastés huellas de las doctrinas esenias y farisaicas; féchalo hacia el 145-135 a.J.C.

[13] Groortaert, A.: "L'Ecclésiastique est-il antérieur à l'Ecclésiaste?", en R.B., II (1905), 67-73; Allgeier, A.: op. cit., 2.

[14] * J. H. Breasted trata de encontrar paralelos con la literatura egipcia (*i. e.,* canto del arpista) y * E. Ebeling ("Ein baylonischer Kohelet", Berlín, 1922) en las cuneiformes. Quizá hay raras analogías. Cf. * Dhorme, P.: "Ecclésiaste ou Job?", en R.B., XXXII (1923), 5-27.

[15] Zapletal, V.: "Die vermeintlichen Einflüsse der griechischen Philosophie im Buche Koehleth", en B.Z., III (1905), 32-39, 129-139.

[16] La solución a las dificultades en 3, 19-21 véase en Lusseau-Collomb: "Manuel d'Études Bibliques", III, parte I, 257-261.

mal (7, 30), que el goce de la vida debe ser moderado y el temor de Dios, su freno.

Canonicidad. La inserción del libro protocanónico del Eclesiastés en la versión de los Setenta es prueba fehaciente de que muy pronto fué aceptado en el canon de los libros del A. Testamento. Es verdad que a fines del siglo I de la era cristiana fué puesta en cuarentena su autoridad canónica en los medios rabínicos; pero, al expirar el siglo II, volvió a prevalacer la opinión tradicional. Como libro inspirado lo aceptaron el Talmud *(Baba Bathra)* y Melitón de Sardes. Teodoro de Mopsuesta (350-428), contra toda la tradición cristiana, puso en duda el carácter inspirado del Eclesiastés.

Texto y versiones. El Texto Masorético [17] nos ha trasmitido fielmente el original hebreo [18] del libro; apenas si se deslizaron algunos errores al dividir las palabras de la "lectio continua".

Los Setenta hicieron una traducción servil del texto hebreo; presenta notables semejanzas con la versión griega de Aquila; ésta es la razón por que algunos críticos consideran aquella versión como una segunda edición de la de Aquila. Son nimias las diferencias entre el T.M. y los Setenta.

La *Peshitto* [19] apenas difiere del T.M.; pero en los pasajes dificultosos se aproxima a los Setenta. La primitiva traducción hecha por S. Jerónimo (h. 387) es propiamente una revisión de la *Vetus Latina*, según la Hexaplar de Orígenes; a ella acudió para sus comentarios (P.L., XXIII).

La segunda versión (a. 397), según el original hebreo, es pulcra y esmerada y muy superior a la primera.

17 * F. C. Burkitt (1921-1922) y A. Allgeier (op. cit., 2 s.) opinan que el libro se escribió en arameo. Puede leerse una refutación de Burkitt en A. Fernández: "¿Es el Eclesiastés una versión?", en *Biblica*, III (1922), 45-50.

18 Joüon, P.: "Notes philosophiques sur le texte hébreu d'Ecclésiaste", en *Biblica*, XI (1930), 419-425.

19 Goettsberger, J.: "Koh. 12, 5 nach der Peshitto", en B.Z., VIII (1910), 7-12.

Capítulo V

EL CANTAR DE LOS CANTARES

Bibliografía. — a) Comentarios católicos: Von Scholz, A.: "Das Hohelied und Psalm 45" (Leipzig, 1904); Zapletal, V.: "Das Hohelied kritisch und metrisch untersucht" (Friburgo, 1907); Hontheim, J.: "Das Hohelied", en B.S., XIII, 4 (1908); Joüon, P.: "Le Cantique des Cantiques" (París, 1909); Cicognani, L.: "Il Cantico dei Cantici" (Turín, 1911); Munz, R.: "Die Allegorie des Hohenliedes ausgelegt" (Friburgo de B., 1912); Arintero, I. G.: "El Cantar de los Cantares" (Salamanca, 1919); Dimmler, E.: "Das Hohelied Salomos" (M. Gladbach, 1921); Vellutti-Zati, D.: "Il Cantico dei Cantici" (Siena, 1921); Miller, A.: en "Die Heilige Schrift des Alten Testamentes" (1927); Ricciotti, G.: "Il Cantico dei Cantici" (Turín, 1928); Ruffenach, F.: "Canticum Canticorum exegetice enarratum" (Roma, 1932); Kalt, E.: "Das Hohelied übersetzt und erklärt" (Paderborn, 1933); Pouget, G. y Guitton, J.: en "Études Bibliques" (1934).

b) Comentarios no católicos: Siegfried, C.: en "Handkommentar zum Alten Testament" (1898); Haupt, P.: "The Book of Canticles" (Chicago, 1902); ídem, "Biblische Liebeslieder, das sogen. Hohelied Salomos" (Leipzig, 1907); Harper, A.: "The Song of Salomon" (Cambridge, 1907); Flint, T. R.: "The Song of Songs, which is Salomon's" (Nueva York, 1912); Cannon, W. W.: "The Song of Songs" (Cambridge, 1913); Nowack, W.: "Das Hohelied der Liebe" (Breslau, 1913); Stärk, W.: "Das Hohe Lied" (Gottinga, 1920); Thilo, M.: "Das Hohelied neuübersetzt und ästhetisch-sittlich beurteilt" (Bonn, 1921); Jastrow, M.: "The Song of Songs" (Londres, 1922); Breuer, R.: "Lied der Lieder" (Francfort del Main, 1923); Margoliouth, G.: "Song of Salomon" (Londres, 1928); Haller, M.: en "Handbuch zum Alten Testament" (1940).

Estudios especiales: Gietmann, G.: "Canticle of Canticles", en C.E., III, 302-305; Sovic, A.: "Fragmentum commentarii anonymi in Canticum Canticorum", en *Biblica,* II (1921), 448-453; Vulliaud, P.: "Le Cantique des Cantiques d'après la tradition juive" (París, 1925); Ruffenach, F.: "Regulæ quibus exegesis Cantici Canticorum regitur", en V.D., VII (1927), 332-335; VIII (1928), 49-53, 85-88; Vaccari, A.: "De scriptis S. Gregorii M. in Canticum Canticorum", en V.D., IX (1929), 304-307; Habersaat, K.: "Glossare und Paraphrasen zum Hohenlied", en *Biblica,* XVII (1936), 348-358; * Rowley, H. H.: "The Meaning of the Shulamite", en A.J.S.L., LVI (1939), 84-91.

Título del libro e inclusión en el Canon. En hebreo se le denomina *Shir Hashshirim* ("El Cantar de los Cantares"), que los LXX traducen literalmente *aisma aismaton* y que corresponde a

Canticum Canticorum de la Vulgata, es decir, el cantar por excelencia; mas no puede interpretarse, según pretenden algunos racionalistas, como cancionero o antología poética, ni como "cantar escogido de entre otros varios". La versión Peshitto lo intitula "Sabiduría de todas las Sabidurías".

En las biblias hebreas impresas este libro es uno de los "Kethubim o Hagiographa" entre los de Job y Rut, y a la cabeza de los cinco *Megilloth* (i. e., volúmenes); solía leerse públicamente en la octava de la Pascua. Los LXX y la Vulgata inclúyenlo entre los Didácticos.

Argumento y división. El tema del libro es el amor de los esposos, descrito en un diálogo poético. Los personajes, la esposa (Sulamitis), el esposo, los hermanos de la esposa, las vírgenes de Israel y un noble (Aminadab).

No concuerdan los comentaristas acerca de la división del libro.

La más común entre los católicos (e. gr. Kaulen, Pelt, Munz, Hudal, Ruffenach, Miller, Kalt, Lusseau-Collomb, etc.) es la sixpartita.

PARTE I: *El anhelo de la esposa; encuentro de los dos enamorados, idilio* (1, 1—2, 7).[1]

PARTE II: *Galanteos, progreso en el amor* (2, 8—3, 5).[2]

PARTE III: *Desposorios* (3, 6—5, 1).[3]

PARTE IV: *Amor constante a toda prueba* (5, 2—6, 9).[4]

PARTE V: *Alegrías del amor perfecto* (6, 10—8, 4).[5]

PARTE VI: *Consumación del amor. Conducción de la esposa al hogar* (8, 5-14).[6]

Unidad. El *Cantar* es un poema homogéneo, no un conjunto inconexo de varios poemas ni una antología o cancionero amoroso. Intervienen en el poema, desde el principio hasta el fin, los mismos personajes: la esposa, que tiene madre, hermanos y un viñedo (1, 5; 2, 15; 3, 4; 6, 10; 7, 12; 8, 2. 8); el esposo, que

[1] Hontheim, J.: "Studien zu Ct. 1, 1—2, 7", en B.Z., IV (1906), 357-379; Ruffenach, F.: "Exegesis Cantici Canticorum", en V.D., VIII (1928), 244-249, 275-280; IX (1929), 28-30; Vaccari, A.: "Flos campi, lilium convalium *(Cant.* 2, 1)", en V.D., IV (1924), 129-132.

[2] Hontheim, J.: "Studien zu Ct. 2, 8-35", en B.Z., VI (1908), 1-14; Ruffenach, F.: "Exegesis Cantici Canticorum", en V.D., IX (1929), 53-58.

[3] Ruffenach, F.: "Exegesis Cantici Canticorum", en V.D., IX (1929), 117-123, 179-183.

[4] Ruffenach, íd., en V.D., IX (1929), 208-211, 241-247, 260-262.

[5] Id., en V.D., IX (1929), 298-304; X (1930), 16-19.

[6] Id., en V.D., X (1930), 83-86, 117-121.

cultiva la tierra y apacienta los rebaños (1, 7; 2, 12 s.; 4, 8—5, 1; 6, 1; 7, 11-13); las hijas de Jerusalem (1, 4; 2, 7; 3, 5. 10; 5, 8. 16; 8, 4).

Repítense las mismas expresiones (2, 7; 3, 5; 8, 4 y 2, 17 y 4, 6) y unas mismas comparaciones y metáforas; por ejemplo, el esposo es comparado a la cabra montés o cervatillo (en 2, 9. 17 y 8, 14); apacienta sus rebaños entre lirios (2, 16; 4, 5 y 6, 2); la esposa es la más hermosa entre las mujeres (1, 7; 5, 9. 17).

Interpretación.[7] En tres corrientes principales han venido a confluir las diversas exégesis del contenido del Cantar de los Cantares.

a) *La explicación exclusivamente literal.* Parece que fué la escuela de Shammai la primera que interpretó el libro en un sentido naturalista, es a saber, como simple canción profana de amor, y que hizo empeños por excluirlo del Canon Bíblico; intento vano, porque el pueblo judío vió siempre en aquellos desposorios una metáfora de las relaciones de Yahveh con Israel. Cuando Teodoro de Mopsuesta (350-428) declaró que el "Cantar" era no más una canción amorosa entonada por el Rey Sabio al contraer matrimonio con la hija del Faraón, túvose tal exégesis por herética en el Concilio Ecuménico de Constantinopla (553). El calvinista Sebastián Castalión resucitó en el siglo XVI la teoría de Mopsuesta.

En la actualidad, es incuestionable entre los acatólicos que debe interpretarse el Cantar de los Cantares en su sentido llano y natural. Concédenle algunos de ellos cierto valor ético, en cuanto inculca la fidelidad conyugal y la monogamia; para otros, es una desbordada efusión de amor de dos enamorados.

1) El "Cantar" como simple composición dramática. Hay comentaristas que, al admitir la unidad literaria y el fin moral del "Cantar", califícanlo de poema dramático o melodramático. I) Los personajes de la obra son el rey Salomón y una pastora, llamada Sulamitis. Requirióla de amores Salomón, cuyo afecto, purificándose, tórnase de sensual en espiritual (* Franz Delitzsch, * Zockler, etc.). Tal interpretación conócese con el apelativo de "teoría real". II) El drama versa, dicen otros, en torno de Sulamitis, esposa de un pastor y fiel a su marido pese a los requie-

7 Vaccari, A.: "Il Cantico dei Cantici nelle recenti publicazioni", en *Biblica*, IX (1928), 443-457; Ruffenach, F.: "Canticum Canticorum", en V.D., X (1930), 210-218; Idem, "Canticum Canticorum: Quænam interprætatio tenenda?", en V.D., X (1930), 304-308.

bros e insinuaciones de Salomón (* Jacobi, * König, * Strack, * Bruston, * Renan, * Godet, * Thilo, Pouget-Guitton, etc.). Suele designarse esta explicación como "hipótesis pastoril o teoría de la tentación".

Crítica. Ni la tradición judía ni la cristiana dan lugar a tales interpretaciones. Difícilmente podría dar títulos a un libro, para su inclusión en el Canon del A.T., la simple descripción del amor pasional, con sus penas y sus alegrías. Es inconcebible que tantas gentes religiosas de las edades pretéritas persistieran en venerar como inspirado por Dios un poema de amor cuya lectura se proscribiera por peligrosa e inconveniente.[8]

2) Teoría del erotismo. La hipótesis antedicha va perdiendo terreno en el campo de la exégesis no católica, la cual tiende a negar al *Cantar* toda unidad y todo fin moral, calificándolo de mero cancionero de amor. 1) Racionalistas como * Herder, * Goethe, * Reuss, * Baudissin, * Haupt, * Dussaud, * Lods, * Eissfeldt, * Pfeiffer, tiénenlo por simple colección de poesías eróticas y de canciones amorosas. 2) Para otros, como * Wetzstein, * Budde, * Siegfried, * Cheyne, * Jastrow, * Goodspeed, Cassuto, es un verdadero drama o cantar de bodas en siete actos o cuadros, conforme a los días de las bodas hebreas.

Crítica. Es innegable, según confiesan estos autores, la unidad literaria del poema. Mas si se redujera a una antología de poemas o fragmentos eróticos (entre diez y treinta, según los racionalistas), nunca hubiera sido insertado en el Canon ni hubiera gozado, entre el pueblo judío y el cristiano, del prestigio del libro inspirado. La hipótesis de Wetzstein, antiguo cónsul alemán en Damasco, inspirada en las costumbres nupciales de la región de Haurán, no puede aplicarse al poema bíblico. Cuenta Wetzstein que en las ceremonias nupciales los amigos de los desposados disponen un trillo a guisa de trono, sobre el cual siéntanse los esposos, que durante siete días reciben de los convidados homenaje de reyes, entre aclamaciones, bailes y cantos guerreros y amatorios. Y aunque la Biblia nos diga que la ceremonia nupcial duraba siete días entre los hebreos (*Gén.* 29, 27; *Jud.* 14, 12-17), no por eso puede armonizarse el *Cantar* con las costumbres de boda actuales. Y aun es más arriesgado acomodar los usos regionales modernos al viejo ritual judío. Por lo demás, en ningún pasaje bíblico se habla de la "semana regia", como de uso judío.

[8] A los judíos estaba prohibida la lectura del Cantar de los Cantares hasta la edad de treinta años.

b) *Interpretación típica.* Sentido típico en la Biblia es un sentido o significado intentado por el Espíritu Santo; supone el literal y en él se apoya; en virtud de él, las cosas mismas contenidas en las palabras representan y expresan a su vez otras cosas.[9] El sentido literal del *Cantar* expresa el matrimonio de Salomón con la hija del Faraón (3 *Reg.* 3, 1) o con Abisag, la sunamita (3 *Reg.* 1, 3; 2, 17. 22) o con otra mujer; el sentido espiritual o *típico* es la providencia especial de Dios sobre su pueblo de Israel, la unión de Cristo con su Iglesia.

Defendió esta tesis —que ganó pocos adeptos— Honorio de Autum (m. 1153); renovóla en el siglo XVI Jansenio de Gante (m. 1576); defendióla Bossuet en el XVII (m. 1704), y mantuviéronla en los siglos XIX y XX, Cassaza (1846), Schegg (1855), Petit (1894), Zapletal (1907), Hontheim (1908) y Miller (1927).

Es una explicación un tanto caprichosa, pues ni la Biblia ni la tradición dan pie para tomar como figura de los desposorios de Yahveh con la Sinagoga o de Cristo con su Iglesia una auténtica fiesta nupcial de Salomón.

c) *Interpretación simbólica o impropiamente literal.* Judíos y cristianos han preferido en todo tiempo la explicación alegórica del poema.[10]

1) Los judíos, desde un principio leyeron en el amor humano descrito en el *Cantar* una mística figuración del amor y de la predilección de Dios por su pueblo elegido.

Puede comprobarse dicha exégesis alegórica en los cuatro libros de Esdras (escritos a fines del primer siglo de nuestra era), en el Talmud, en el Targum, en los Midrashim (ss. X-XII). Son muchos los judíos que, hasta nuestros tiempos, aceptaron esta explicación.

El lenguaje y la doctrina del A.T. se compadecen a maravilla con esa interpretación literal figurativa, en que se significa la unión de Dios con Israel. Al amor conyugal comparan los Profetas (*Os.* 2, 16-20; *Isa.* 54, 6; 62, 5; *Ier.* 2, 2; 3, 1 ss.; *Ez.* 16, 8-14) el que Yahveh manifestó a su pueblo en el pacto del Sinaí; por eso la idolatría y la apostasía que rompen esa unión, son un adulterio (cf. *Ier.* 3, 6 ss.; 13, 27; *Ez.* 16, 32-38).

2) El pueblo cristiano aceptó la alegoría en que Cristo —no

9 Steinmueller, J. E.: "Introducción, etc.", 252.

10 Discuten los exegetas sobre si el Cantar de los Cantares es una alegoría o una parábola. Cf. Ruffenach, F.: "Canticum Canticorum: Parabola an allegoria?", en V.D., X (1930), 240-244.

Yahveh— es el esposo y la Iglesia (Israel espiritual y perfecto) —no la sinagoga— es su esposa. Y como los profetas llamaron esposo a Yahveh, S. Juan Bautista y los Apóstoles lo dijeron de Cristo (cf. *Ioann.* 3, 29; 2 *Cor.* 11, 2; *Eph.* 5, 23-32; *Apoc.* 21, 9); el mismo Cristo aplícase este apelativo (*Mat.* 9, 15) y por la metáfora de una fiesta nupcial explica la naturaleza del reino de los cielos (*Mat.* 22, 1 ss.; 25, 1 ss.).

San Hipólito de Roma y Orígenes fueron los primeros en proponer esta interpretación cristológica figurativa de la unión de Cristo con su Iglesia, interpretación que fué ganando simpatías al correr de los años y que ha llegado a prevalecer y suplantar a todas las otras interpretaciones.

A ésta se subordina —sin oponerse— la místicoalegórica aplicada a las relaciones de Dios o Jesucristo con el alma y la que considera a la Santísima Virgen como la Esposa Inmaculada.

Forma literaria. Hemos repetido hasta la saciedad que el Cantar de los Cantares no es una antología de poemas líricos, ni un cancionero de amor ni una colección de epitalamios o de canciones populares que se recitaran en las fiestas nupciales. Ni alcanza el género de drama o melodrama, porque falta acción al poema: es una composición lírica en que el diálogo se entrevera con la acción breve y sencilla, en un marco dramático.

Origen, autor, fecha.[11] De la interpretación que se dé al *Cantar* depende la solución de los problemas de la autenticidad y cronología del mismo.

La tesis tradicional, que lo atribuye a Salomón, fúndase en la inscripción o título del libro y en algunos criterios internos. El título hebreo del libro es "Cantar de los Cantares, el cual es de Salomón" (hebr., Shir hashshirim 'asher lishlomoth).[12] Por el contenido deducimos que el libro precedió a la división del Reino, ocurrida a la muerte de Salomón. Valga un ejemplo: el autor habla indistintamente de Jerusalem, Engaddi, Saron, Thersa (T.M. 6, 4), Galaad, Lebanon, Hermon, el Carmelo, Hesebon, etc., como si todos estos lugares formaran parte de un mismo reino. Revélase el autor gran amigo de la naturaleza, puesto que en los

[11] Ruffenach, F.: "Canticum Canticorum", en V.D., X (1930), 142-144.

[12] Si bien falta el título en la Vulgata y aun probablemente no procede del autor inspirado, y no obstante que el relativo (*'asher*) solamente aparece en el título de este libro, con todo podemos afirmar que es anterior a los Setenta, que lo tradujeron e insertaron en su versión. Parece que el título indica que la obra es de Salomón, aunque bien pudiera significar que el libro trataba de Salomón (cf. 1, 4; 3, 7-11; 8, 11).

116 versículos del poema nombra veintiuna variedades de plantas y quince especies de animales; en el Tercero de los Reyes (3 *Reg.* 4, 33) estriba la opinión tradicional que hace de Salomón un consumado naturalista. Existe, por lo demás, cierto paralelismo entre la compra que hizo Salomón de caballos egipcios (3 *Reg.* 10, 28) y el encomio que en el *Cantar* se hace de la esposa al parangonarla con las yeguas de la carroza de Faraón (1, 8).

Muchos exegetas católicos modernos se inclinan por una fecha posterior a la del rey Salomón, fundados en determinadas características lingüísticas del libro (arameísmos, helenismos, etc.). Autores como Holzhey, Gigot, Tobac y Ricciotti (y con ellos algunos protestantes) optan por la era postexílica; otros, como Joüon y Ruffenach, por el período último del destierro; Miller y Höpfl, por el siglo VIII. El origen salomónico, que tenemos por verosímil, defiéndenlo Hudal, Kaulen-Hoberg y Vaccari(?), el cual admite la introducción de ciertos cambios lingüísticos en el texto primitivo, al correr de los siglos.

Canonicidad. Los judíos veneraron el Cantar de los Cantares como libro inspirado. Pero en los siglos I y II de la era cristiana suscitáronse ciertas dudas sobre su canonicidad, entre los seguidores de la escuela de Shammai, a causa del propio contenido del poema. R. Akiba (s. II) escribió: "Todas las Escrituras son santas, pero el Cantar de los Cantares es santísimo." Su opinión prevaleció en la Mishna.

Los Santos Padres y los escritores eclesiásticos admitieron unánimemente su autoridad canónica hasta el siglo XVI. El Segundo Concilio de Constantinopla condenó a Teodoro de Mopsuesta porque defendió la exclusividad del sentido literal del libro, no porque hubiera negado su autoridad divina.

Texto y versiones. El *Texto hebreo,*[13] en general, conservóse sin alteraciones notables; apenas si algunos pasajes deben enmendarse de acuerdo con las diversas versiones.

La de los *Setenta* es una traducción servil del hebreo. En algunos casos es preferible al T. Masorético; en otros, el texto griego es más amplio que el Masorético. La Versión *Etiópica*[14] deriva

[13] Sigwalt, C. ("Das Lied der Lieder in seiner ursprünglichen Textordnung", en B.Z., IX, 27-53) reajustó el texto con la esperanza de hacerlo más inteligible: hizo en él tantas trasposiciones, que no hay quién las acepte.

[14] Euringer, S.: "Eine äthiopischer Scholienkommentar zum Hohenlied", en *Biblica,* XVIII (1937), 257-276, 369-382; ídem, "Schöpferische Exegese in äthiopischen Hohenlied", en *Biblica,* XVII (1936), 327-344, 479-500; XX (1939), 27-37.

de los Setenta y la Georgiana [15] de las Héxaplas de Orígenes.

La *Peshitto* es una versión literal, influída por la de los Setenta.[16]

La *Vulgata* de S. Jerónimo procede del texto hebreo, bajo el influjo de los LXX.

15 Euringer, S.: "Bemerkungen zur georgischen Übersetzung des Hohenliedes", en B.Z., XIV (1917), 97-117.

16 Euringer, S.: "Die Bedeutung der Peshitto für die Textkritik des Hohenliedes", en B.S., VI, 1-2 (1901), 115-128.

CAPÍTULO VI

EL LIBRO DE LA SABIDURÍA

Bibliografía. — a) COMENTARIOS CATÓLICOS: Cornely, R.: en "Cursus Scripturæ Sacræ" (1910); Heinisch, P.: en "Exegetisches Handbuch zum Alten Testament" (1912); Leimbach, K. A.: "Der Buch der Weisheit" (Fulda, 1916); Dimmler, E.: "Buch der Weisheit" (M. Gladbach, 1920); Feldmann, F.: en "Die Heilige Schrift des Alten Testamentes" (1926).

b) COMENTARIOS NO CATÓLICOS: Siegfried, C.: en Kautzsch's "Apokrypha", I, 476-507; Holmes, S.: en Charle's "Apokripha, etc.", I, 518-568; Goodrich, A. T. S.: "Book of Wisdom with Introduction and Notes" (Londres, 1913); Fichtner, J.: "Die Weisheit Salomos" (Tubinga, 1938).

ESTUDIOS ESPECIALES: Zenner-Wiesmann: "Das zweite Teil des Buch der Weisheit", en Z.K.Th., XXII (1898), 417-431; XXXV (1911), 21-29, 449-465, 665-673; Lagrange, M. J.: "Le livre de la Sagesse: sa doctrine des fins dernières", en R.B., IV (1907), 85-104; Mariès, L.: "Remarques sur la forme poétique du livre de la Sagesse", en R.B., V (1908), 250-257; Heinisch, P.: "Die griechische Philosophie im Buch der Weisheit" (Münster, 1908); Idem, "Griechische Philosophie und Altes Testament", en B.Z.F., VII, 3 (1914); Idem, "Personifikationen und Hypostasen im A.T. und im alten Orient" (Münster, 1921); Idem, "Die persönliche Weisheit des A.T. im religionsgeschichtlicher Betrachtung" (Münster, 1923); Gigot, F. E.: "Wisdom, Book of", en C.E., XV, 666-668; Goettsberger, J.: "Die göttliche Weisheit als Persönlichkeit im A.T." (Münster, 1919); * Schütz, R.: "Les idées eschatologiques du livre de la Sagesse" (París, 1935); Skehan, P.: "Isaias and the Teaching of the Book of Wisdom", en C.B.Q., II (1940), 289-299; Weisengoff, J. J.: "Death and Immortality in the Book of Wisdom", en C.B.Q., III (1941), 104-133.

Título. "La Sabiduría de Salomón" es el título que se le da en los manuscritos griegos más antiguos y en las versiones *Vetus* Latina, Siríaca, y Arábiga. Mas desde S. Jerónimo y S. Agustín se le viene llamando "Liber Sapientiæ" escuetamente (i. e., Libro de la Sabiduría).

Argumento y división. El autor sagrado recomienda ahincadamente la sabiduría y su adquisición. Encomienda sus excelencias y previene al lector contra la locura de la idolatría. Describe el origen y la importancia de la sabiduría y pone de resalte su intervención en la primitiva historia de Israel.

Suelen señalarse tres partes principales en el libro:

PARTE I: *La Sabiduría, fuente de la felicidad temporal y eterna* (1, 1—5, 24).

a) Relación de la sabiduría con la virtud y el pecado, con la vida y la muerte (1, 1—2, 24).
   1) Para alcanzar la sabiduría, preciso es huir del pecado (1, 1-15).[1]
   2) Los impíos son presa de la muerte merced a sus pecados (1, 16—2, 25).
      I) Niegan la inmortalidad del alma (1, 16—2, 5).
      II) Entréganse al disfrute de la vida (2, 6-9).
      III) Oprimen al justo (2, 10-20).
      IV) El autor les echa en rostro su craso error (2, 21-24).

b) Destino del justo y del impío (3, 1—5, 24).
   1) Felicidad del justo y desventura del impío (3, 1-12).
   2) Esterilidad santa y fecundidad impía (3, 13—4, 6).
   3) Muerte prematura del justo y longevidad del impío (4, 7-19).
   4) Juicio final: triunfo de los justos y castigo de los impíos (4, 20—5, 24).

PARTE II: *Encomio de la Sabiduría: su origen y sus ventajas para el buen gobierno* (6, 1—9, 19).

a) Invitación de la sabiduría a los reyes (6, 1-23).[2]

b) Salomón, maestro de la sabiduría (6, 24—9, 19).
   1) Salomón, enamorado de la Sabiduría (6, 24-27).
   2) La Sabiduría, premio de la oración de Salomón (7, 1-14).
   3) Elogio de la sabiduría divina, principio de la humana (7, 15—8, 1).
   4) Excelencias de la Sabiduría, esposa de Salomón (8, 2-18).
   5) La oración, único medio de alcanzar la Sabiduría (8, 19—9, 19).[3]

PARTE III: *La Sabiduría en la Historia de Israel* (10, 1—19, 20).

a) Las obras de la Sabiduría desde Adán hasta la entrada de Israel en la tierra de promisión (10, 1—12, 27).[4]

[1] Kroon, J.: "Sanabiles fecit nationes orbis terrarum *(Sap.* 1, 14)", en V.D., II (1922), 238-240.

[2] Zorell, F.: "Principes invitantur ad quærendam sapientiam *(Sap.* 6)", en V.D., VII (1927), 28-32.

[3] Heinisch, P.: "Sapientia 8, 19-20", en B.Z., IX (1911), 130-141; Kroon, J.: "Esse continens *(Sap.* 8, 21)", en V.D., VI (1926), 264 s.; Zorell, F.: "Salomonis pro imploranda sapientia ad digne gubernandum populum Dei oratio *(Sap.* 9)", en V.D., II (1922), 264-269; Peters, N.: "Ein hebräischer alphabetischer Psalm in der Weisheit Salomons. Kap. 9", en B.Z., XIV (1917), 1-14.

[4] Cf. Burrows, E.: "Wisdom X", en *Biblica*, XX (1939), 405-407.

b) Necedad y castigo de la idolatría (13, 1—15, 19).
   1) Necedad de los que adoran las criaturas (13, 1-9).
   2) Culto de los ídolos; consecuencias morales de la idolatría (13, 10—15, 19).

c) La suerte de Egipto, contrapuesta a la de Israel (16, 1—19, 20).
   1) Estrago de los animales irracionales entre los egipcios y beneficios entre los hebreos (16, 1-15).
   2) Fuego y granizo sobre Egipto; bendición de maná sobre Israel (16, 16-29).
   3) El Egipto sumido en tinieblas; Israel guiado por la columna de fuego (17, 1—18, 4).
   4) Muerte de los primogénitos de los egipcios y rescate de los primogénitos de los hebreos (18, 5-25).
   5) El Mar Rojo, ocasión de castigo para Egipto y de salvación para Israel (19, 1-16).
   6) Conclusión: Dios omnipotente, glorificador de Israel (19, 17-20).

Unidad literaria. Desde mediados del siglo XVIII se han ensayado las más diversas hipótesis para demostrar que el Libro de la Sabiduría se ha ido elaborando por yuxtaposición sucesiva de poemas independientes y de distinta procedencia. Mencionaremos, entre otras, las tentativas llevadas a cabo por Houbigant (1753), * Eichhorn (1795), * Lincke (1903), * Weber (1904), * Gärtner (1912), * Focke (1913) y * Holmes (1913). * Grimm (1860- ??) y Feldmann (1909-1926)[5] les refutaron cumplidamente.

Un mismo propósito, la locura de la idolatría, informa todo el libro y una relación íntima, la relación de la fe y de la moral, va hilvanando todas sus partes. Unos mismos recursos estilísticos —neologismos atrevidos, expresiones griegas de un sabor moderno, gusto por las palabras compuestas y por las asonancias— esmaltan la obra.

Lenguaje. Si no todo el libro,[6] al menos buena parte de él,[7] escribióse originariamente en griego, según toda probabilidad y no obstante los arameísmos y paralelismos semíticos, reveladores de un genio israelita. Los caracteres literarios del texto griego confirman su precedencia helenística. El empleo constante de palabras compuestas, la variedad de sinónimos y de partículas,

[5] Cf. Feldmann, F.: "Zur Einheit des Buches der Weisheit", en B.Z., VII (1909), 140-150; ídem, en "Commentary", 5-11.

[6] Según Sixto de Siena y otros.

[7] Según Houbigant, * Focke, Peters, * Speiser, y otros.

la división de las cláusulas, la abundancia en términos filosóficos y de instituciones griegas, delatan un autor, no un mero traductor.[8] De esa opinión era S. Jerónimo, el cual escribió: "apud Hebræos nusquam est, quin et ipse stylus græcam eloquentiam redolet" *(Præf. in libros Salomonis)*.

Origen del libro; autor, fecha y lugar de procedencia. Varios Santos Padres (Clemente de Alejandría, Orígenes, S. Hipólito, Tertuliano, S. Cipriano) atribuyeron el Libro de la Sabiduría a Salomón, porque eso parecía deducirse del título mismo de la obra y de algunos de sus pasajes (9, 7 s., 12; cf. también 7, 1 ss.; 8, 10 ss.); S. Jerónimo y S. Agustín, en desacuerdo con ellos, son prueba manifiesta de que no era unánime la primitiva tradición cristiana.

Es común sentir de los expositores, católicos y acatólicos, que Salomón no escribió tal obra; figura el nombre de Salomón al principio del Libro de la Sabiduría por mero artificio literario, muy en boga entre los antiguos escritores judíos; ningún manuscrito de la Vulgata lo registra. Mas el argumento decisivo por que se priva al Rey Sabio de tal paternidad literaria estriba en que probablemente se escribió en griego. Tampoco parece acertado atribuirlo a Filón, cuyas ideas filosóficas (contenido, tricotomía, Logos, etc.) difieren grandemente de las vertidas en el libro sapiencial. Ese autor anónimo pudo ser un judío piadoso, de cultura helenística adquirida en la escuela alejandrina.

Revela el libro que era la suya una época de degradación moral y de persecución religiosa (2, 10; 3, 4 s.; 6, 1-9; 15, 14, etc.). Y como Ptolomeo IV Filopator (221-204 a.J.C.) y Ptolomeo VII Fiscon (170-117) persiguieron a los judíos, hay quien se inclina a fechar el libro en el reinado del primero (e. g. Kaulen-Hoberg); mas otros, durante el gobierno del segundo (e. gr., Vigouroux, Lagrange, Hudal, Schumacher, Lusseau-Collomb, etc.); quizá los últimos están en lo cierto, pues parece evidente que el autor conocía la versión de los Setenta.[9] No hay por qué retrasar la fecha al período romano (30 a.J.C.) ni al reinado de Calígula (40 de J.C.).

Destino y finalidad. Enderézase el Libro de la Sabiduría a los judíos de Egipto, aun cuando algunos incisos parecen suponer un ambiente pagano. El autor anhela robustecer en la fe a sus correligionarios, consolarles en sus tribulaciones y prevenirles contra las infiltraciones de la filosofía pagana.

[8] Cf. Vaccari, A.: "De libris didacticis", 87 s.

[9] Holmes, S.: op. cit., 524 s.

Canonicidad. El deuterocanónico Libro de la Sabiduría no está incluído entre los libros sagrados de los judíos. Pero consta en los Setenta y es avalado por diversas citas del Nuevo Testamento (cfr. *Sap.* 2, 17 s. con *Mat.* 27, 39-42; *Sap.* 5, 18-20 con *Epf.* 6, 13-17; *Sap.* 7, 26 con *Heb.* 1, 3; *Sap.* 13—14 con *Rom.* 1, 20-32; *Sap.* 15, 7 con *Rom.* 9, 21). Nunca se puso en litigio su autoridad canónica en la Iglesia Cristiana.[10]

Texto y versiones.[11] Se nos ha trasmitido el texto *griego* en cinco célebres mss. unciales (Códices *Vaticanus, Sinaiticus, Alexandrinus, Ephremi rescriptus* y *Venetus)* y en muchos minúsculos. El más importante de todos es el *Codex Vaticanus.*

De las versiones antiguas, la más notable es la *Vetus latina,* inserta en la Vulgata. Difiere del original griego en múltiples interpolaciones (e. g., 1, 15; 2, 8. 17; 5, 14, etc.) a guisa de pasajes duplicados, notas marginales, etc.[12]

De las versiones *siríacas,* la Peshitto vale por una paráfrasis; en cambio la *Siro-Hexaplar* es excepcionalmente interesante para la crítica textual.

De las *Coptas,*[13] la mejor conservada es la Sahídica del siglo VI o VII. Tiene cierto valor para la interpretación de algunos pasajes oscuros la traducción *Armenia;* la *Etiópica* es inferior a ella.

Alcance doctrinal. El concepto *sabiduría* tiene en este libro tan varias acepciones como en el resto de la Sagrada Escritura; objetivamente significa "sabiduría divina" y subjetivamente, la sabiduría humana, práctica y teóricamente considerada, que es de origen divino.

En el A.T. tiene la sabiduría increada las características de atributo divino, de instrumento por el cual obra Dios, y de persona distinta. En el Libro de la Sabiduría destaca, más que en ningún otro caso los del A.T., la personificación de la sabiduría (cf. *Sap.* 7, 22; 8, 4, etc.).[14]

El Libro de la Sabiduría contiene en germen la doctrina del N.T. sobre el *Logos,* por medio del cual creó Dios todas las cosas (cfr. *Sap.* 9, 1 con *Ioann.* 1, 3), "el cual mantiene a los que

10 Steinmueller, J. E.: "Introducción, etc.", pp. 83 y 92.

11 Feldmann, F.: "Textkritische Materialen zum Buche der Weisheit" (Friburgo de B., 1902).

12 De Bruyne, D.: "Étude sur le texte latin de la Sagesse", en *Revue Bénédictine,* XLI (1929), 101-133; Skehan, P.: "Notes on the Latin Text of the Book of Wisdom", en C.B.Q., IV (1942), 230-243.

13 Burmester, O. H. E.: "The Bohairic Pericopæ of Wisdom and Sirach" en *Biblica,* XV (1934), 451-465; XVI (1935), 25-57, 141-174.

14 Heinisch, P.: "Commentary", XXXVII-XLII.

creen en Dios" (*Sap*. 16, 26), "lo sana todo" (16, 12) y puede someter los impíos a los justos (12, 9).

Miéntase también en el L. de la S. el *espíritu*, alusión a la Tercera Persona de la Santísima Trinidad: "el Espíritu Santo" (*Sap*. 1, 5), "el Espíritu del Señor ha henchido todo el mundo" (1, 7), "el Espíritu Santo", enviado del cielo (9, 17).

Hácese en el Libro de la Sabiduría mayor hincapié sobre la *inmortalidad* que en ningún otro de los del A.T. Después de muerto el cuerpo, vivirá el justo eternamente con Dios (*Sap*. 5, 16; cfr. también 3, 1-3; 4, 7), recibirá el premio de sus obras y de sus tribulaciones (*Sap*. 3, 5), "obtendrá el reino de la nobleza y la diadema de la belleza de la mano del Señor" (*Sap*. 5, 17); en cambio, el impío será duramente castigado (4, 16—5, 24).

Ningún motivo nos brinda el libro para pensar que el autor creía como los neoplatónicos (Filón) en la *materia eterna*, ni en la *preexistencia de las almas* según la filosofía de Platón, ni en la *emanación* de los estoicos.[15]

[15] Rénié, R. P. J.: "Manuel d'Écriture Sainte", II, 558-561; Lusseau-Collomb: "Manuel d'Études Bibliques", III, part I, 294 ss.

Capítulo VII

EL LIBRO DE JESÚS SIRAC O ECLESIÁSTICO

Bibliografía. — a) Comentarios católicos: Knabenbauer, J.: en "Cursus Scripturæ Sacræ" (1902); Peters, N.: en "Exegetisches Handbuch zum Alten Testament" (1913); Dimmler, E.: "Sprüche Jesu Sirachs-Ecclesiasticus" (M. Gladbach, 1921); Eberharter, A.: en "Die Heilige Schrift des Alten Testamentes" (1925).

b) Comentarios no católicos: Ryssel, V.: en Kautzsch's "Die Apokryphen und Pseudepigraphen, etc.", I, 230-475; Smend, R.: "Die Weisheit des Jesus Sirach erklärt" (Berlín, 1906); Box, G. H. y Oesterley, W. O. E.: en Charles: "Apocrypha and Pseudepigrapha, etc.", I, 268-517.

Estudios especiales: Peters, N.: "Ekklesiastes und Ekklesiastikus", en B.Z., I (1903), 47-54, 129-150; Grootaert, A.: "L'Ecclésiastique est-il antérieur à l'Ecclésiaste?", en R.B., II (1905), 67-73; Jansen, A.: "Einige textkritische und exegetische Bemerkungen zum Buche Ekklesiastikus", en B.Z., IV (1906), 20-24; Eberharter, A.: "Textkritische Bemerkungen zum Ekkli.", en B.Z., V (1907), 22-26; Gigot, F. C.: "Ecclesiasticus", en C.E., V, 263-269; Eberharter, A.: "The Text of Ecclesiasticus in the Quotations of Clement of Alexandria and Saint Cyprian", en *Biblica,* VI (1926), 79-83.

Título. El Eclesiástico recibe en los mss. griegos el nombre y título de "Sabiduría de Jesús, hijo de Sirac" o, sencillamente, "Sabiduría de Sirac".

De la Iglesia Cristiana (época de S. Cipriano, m. 258) procede la designación de "Ecclesiasticus"[1] por leerse frecuentemente en las iglesias para instrucción de catecúmenos y neófitos. El título hebreo nos es desconocido, si bien S. Jerónimo, cuyo testimonio está refrendado por varios escritos rabínicos, afirmaba ser el de "Parábolas del hijo de Sirá"; pero en la suscripción de los fragmentos conservados se lee: "Sabiduría de Simeón, hijo de Jeshua, hijo de Eleazar, hijo de Sirá" *(Sir.* 50, 7).

Argumento y división. El Libro de Sirac, como el de los Proverbios, está confeccionado con una serie de dichos y sentencias morales, normativas de la vida humana.

[1] Para evitar toda confusión al citar el Eclesiastés y el Eclesiástico, anotaremos este último con la sigla Sir. *(i. e.,* Sirac).

Consta el libro de varias secciones,[2] de amplitud diferente.

SECCIÓN I (1, 1—4, 11): Encomio de la sabiduría (1, 1-40). Fidelidad a Dios (2, 1-23), deberes filiales (3, 1-18), deberes con el prójimo (3, 19-34), caridad con los desheredados (4, 1-11).

SECCIÓN II (4, 12—6, 17): Ventajas de la sabiduría (4, 12-22). Normas prácticas de conducta (4, 23—6, 4). Consejos sobre la amistad (6, 5-17).

SECCIÓN III (6, 18—14, 21): Exhortación a la sabiduría (6, 18-37). Contra la ambición (7, 1-11). Normas de prudencia en las relaciones sociales (7, 12—11, 6). Confianza en Dios (11, 7-30). Guárdate del maligno. El rico y sus riquezas (11, 31—13, 24). Contra la avaricia (13, 25—14, 21).[3]

SECCIÓN IV (14, 22—16, 23): Frutos de la Sabiduría (14, 22—15, 10). Responsabilidad humana en el pecado (15, 11-22). Castigo divino del pecado (16, 1-23).[4]

SECCIÓN V (16, 24—23, 38): Himno a Dios Creador (16, 24—18, 14). Prevenciones contra la desgracia (18, 15-29). Gobierno de sí mismo (18, 30—20, 28).[5] Ventajas de la sabiduría (20, 29-33). Fuga del pecado (21, 1-11). Cotejo entre el sabio y el necio (21, 12-31). Del proceder con los necios. La conservación de la amistad (22, 1-32). Plegaria en preservación de distintos pecados (22, 33—23, 6). Sobre el frenar la lengua. Pecado deshonesto (23, 7-38).

SECCIÓN VI (24, 1—33, 18): Elogio de la sabiduría (24, 1-47).[6] Del marido y la mujer (25, 1—26, 27). Honradez en el trato con nuestros semejantes; en los préstamos y fianzas (26, 28—29, 34). Educación de los hijos (30, 1-13). Del beneficio de la salud, instrucciones sobre la templanza, conducta en los banquetes (30, 14—32, 17). El temor de Dios (22, 18—33, 18).

SECCIÓN VII (33, 19—36, 19): Invitación a escuchar al maestro de la sabiduría (33, 19-24). Sobre el trato de los siervos (33,

[2] No convienen los escrituristas en la distribución del libro. Nosotros hemos adoptado una clasificación fundada en las de Vaccari y Lusseau-Collomb. Las citas son según la Vulgata, que difiere ligeramente de los Setenta.

[3] Eberharter, A.: "*Kashal* in Ps. 105, 3 und Ekkli. 14, 9", en B.Z., VI (1908), 155-161.

[4] Eberharter, A.: "Zu Ekkli. 16, 14", en B.Z., VI (1908), 162 s.

[5] Kroon, J.: "Qui spernit modica, paulatim decidet (Eccli. 19, 1)", en V.D., V (1925), 210 s.

[6] Fonck, L.: "Quasi cedrus exaltata sum in Libano (*Eccli.* 24, 17)", en V.D., I (1921), 226-231; Vaccari, A.: "Quasi plantatio rosæ in Jericho (*Eccli.* 24, 18)", en V.D., III (1923), 289-294; ídem, "*Eccl.* 24, 20 s. de B. Virgine", en V.D., III (1923), 136-140.

25-33). Supersticiones: verdadera y falsa religión (34, 1—35, 26). Plegaria por la salvación del pueblo judío (36, 1-19).[7]

SECCIÓN VIII (36, 20—39, 16): Sobre la elección de lo mejor (30, 20—37, 29). Cuidado de la salud, el médico, sentimientos por los muertos (37, 30—38, 24). Los artesanos y la sabiduría (38, 25—39, 16).

SECCIÓN IX (39, 17—43, 37): Glorificación del autor de la Creación (39, 17-41). Miserias de esta vida; castigo de los malvados (40, 1—41, 16). Acerca de la vergüenza (41, 17—42, 14). Magnificencia de Dios Creador (42, 15—43, 37).

SECCIÓN X (44, 1—50, 31): "Elogio de los Patriarcas" desde Adam al Sumo Sacerdote Simón, hijo de Onías.

APÉNDICE I (51, 1-17):[8] Himno eucarístico de Jesús, hijo de Sirac, porque Dios le libró de toda malaventura.

APÉNDICE II (51, 18-39): Salmo alfabético sobre la adquisición de la sabiduría.[9]

Sirac es, como el L. de los Proverbios, un poema didáctico lírico; ambos se cierran con un salmo alfabético; pero ambos difieren en sus calidades literarias. En el Eclesiástico resalta más frecuente y poderosamente el elemento lírico; el elemento estrictamente religioso es más hondo; el didáctico, mejor coordinado.

Origen del libro, autor y fecha. Escritores como Orígenes y S. Cipriano atribuyeron la obra a Salomón; mas por el prólogo del traductor griego y por el colofón del propio libro nos consta que el autor es Jesús Sirac, designado en la Vulgata por "Jesús, hijo de Sirac, de Jerusalem" y en los mss. griegos (50, 27) como "Jesús, hijo de Sirac, hijo de Eleazar, de Jerusalem". En el códice hebreo escribióse Simeón en vez de Jesús, por influjo conjetural quizá de los versículos 1 y 24.

El prólogo a la versión griega desautoriza esa variante del hebreo, pues no solamente se atribuye el libro a Jesús el jerosolimitano, sino que se afirma ser el abuelo del traductor griego.

Dos señales pueden indicarnos la fecha del libro y la de su traducción: a) Afírmase en el prólogo que el nieto de Jesús vino a Egipto "en el año treinta y ocho, reinando (Tolomeo) Ever-

[7] Zorell, F.: "Canticum Ecclesiastici *(Sir.* 36)", en V.D., VII (1936), 169-171.

[8] Vaccari, A.: "Oratio Jesu, filii Sirach *(Eccli.* 51, 1-17)", en V.D., II (1922), 71 s.; Mader, J.: "Zu *Sir.* 51, 13", en B.Z., XI (1913), 24 s.; Holzmeister, U.: "Pro morte defluente deprecatus(-a) sum *(Eccli.* 51, 13)", en V.D., IX (1929), 30.

[9] El código hebreo ha insertado entre los dos apéndices un salmo semejante al gran Hallel Salmo 136.

getes", fecha que debe referirse no a la edad del traductor, sino al año del reinado, según se deduce de otras expresiones semejantes (cf. *Ag.* 1, 1; 2, 10; *Zach.* 1, 1; 7, 1, etc.).

Dos son los Tolomeos con el sobrenombre de Evergetes (Bienhechor): Tolomeo III Evergetes I (246-221 a.J.C.) y Tolomeo VII Evergetes II (170-164 y 145-117). Exclúyese el primero de ellos, porque reinó solamente veinticinco años. Por ende, el nieto de Jesús Sirac arribó al Egipto hacia el año 132 a.J.C., poco más o menos. No mucho después (h. 130 a.J.C.) tradújose el libro. Como el autor es dos generaciones anterior al traductor, la fecha del original hebreo oscilará entre el 200 y el 180 a.J.C.

b) El último dignatario elogiado en la obra es el Sumo Sacerdote Simón, hijo de Onías, conocido personalmente por el autor (50, 1 s.). Difícilmente puede identificarse este sumo sacerdote con Simón I, llamado el Justo (310-291 a.J.C.), sino con el hijo de Onías, Simón II (219-199 a.J.C.), aun cuando el último es menos conocido que el primero (Fl. Josefo, *Antiq.* XII, 2, 5, y 4, 10). Por consiguiente, Simón II es el coetáneo de Jesús Sirac.

El libro es obra de un solo autor, cuya personalidad se revela a todo lo largo de ella: un fiel israelita consagrado al estudio de las Escrituras divinas, cuyas verdades moldearon su alma (cf. Prólogo); un razonador de las verdades teológicas (38, 25—39, 16), y un conocedor perspicaz, por la experiencia de sus largos viajes, del hombre y de los negocios, de sus peligros y de sus asechanzas. Mas puso en Dios su confianza y Dios le preservó (34, 9-13; 39, 5; 51, 1-18). Guardóse de la cultura griega y exhortó a los de la Dispersión a permanecer fieles a la Ley y a la verdadera sabiduría (24, 8-16; 36, 1-19; 44, 1—50, 31).

Canonicidad. Aunque los judíos lo excluyeran de su Canon del A. T., tuvieron en gran veneración el Libro de Jesús Sirac. Cítanle al par de las Escrituras Santas el autor de los Salmos apócrifos de Salomón y los autores del Talmud rabínico.

La tradición eclesiástica reconoció en todos los tiempos su autoridad canónica. Es verdad que faltan en el N.T. citas directas del libro, mas no alusiones diversas (e. g. cfr. *Mat.* 6, 14 s. con *Sir.* 28, 2-5; *Lc.* 12, 19 con *Sir.* 11, 19; 1 *Cor.* 15, 39-41 con *Sir.* 42, 25; *Jac.* 1, 6-8 con *Sir.* 1, 36-40; *Jac.* 1, 13-15 con *Sir.* 15, 11-22; *Jac.* 1, 19 con *Sir.* 5, 13; *Jac.* 5, 14 con *Sir.* 38, 9).

Admítese hoy comúnmente que el prólogo del traductor griego, incorporado también a la Vulgata, no es canónico ni inspirado. Y aun cuando en la "Præfatio ad Lectorem" de la edición Clementina de la Vulgata se afirme ser canónico cuanto en ella se

contiene ("in hac editione nihil non canonicum"), interprétase tal afirmación como creencia del prologuista, no a modo de decreto definitivo.

Texto y versiones. Consta por el prólogo del traductor griego y por el testimonio de S. Jerónimo *(Præf. in libros Salomonis)* que el texto original era en hebreo; de él se sirvieron los autores rabínicos del Talmud y los escritores judíos anteriores al siglo XI. Perdióse el texto hebreo al correr de los años; hasta que en 1896-1900 halláronse cinco fragmentos dispersos, fragmentos que, según opinión de los estudiosos, datan del siglo XI o XII y proceden de una antigua sinagoga de El Cairo. Contienen totalmente 3, 7—16, 26 y, parcialmente, 18—26 y 30, 11—51, 30. Con ellos se han recuperado unos dos tercios del texto hebreo.[10]

En los *Setenta* se insertó la versión griega del nieto de Jesús Sirac. La traducción es correcta y pulcra; pero responde más al sentido que a la letra del original hebreo; nos han llegado dos variantes de ella: una, menos interpolada, que es la contenida en el *Codex Vaticanus* y en la mayor parte de los manuscritos; otra, muy parafraseada y menos fidedigna, la del códice 248,[11] copiada en la Políglota Complutense, y traducida en la Vetus Latina. En todos los mss. griegos (salvo el códice 248) está desplazada la sección 33, 13b—36, 13b. Las versiones siríaca y arábiga, conformes con el texto hebreo e influídas por la Vetus Latina, incluyen esta sección entre 30, 24 y 25.

Hay otros manuscritos griegos interpolados.

La versión *Siríaca* hecha directamente sobre el texto hebreo, con ciertas reminiscencias de los Setenta, es libre, parafrásica a veces y abreviada otras.

La *Vetus Latina,* contenida en la Vulgata y no revisada por S. Jerónimo, data del siglo III. Procede del texto griego enmendado; pero, a lo largo de los años, ha sufrido interpolaciones,

10 Touzard, J.: "Nouveaux fragments hebreux de l'Ecclésiastique", en R.B., IX (1900), 45-62, 525-563; Grimme, H.: "Mètres et strophes dans les fragments, etc.", en R.B., IX (1900), 400-413; X (1901), 55-65, 260-267, 423-435;* Levi, J.: "The Hebrew Text of the Book of Ecclesiasticus" (Leyden, 1904); Peters, N.: "Liber Jesu, filii Sirach sive Ecclesiasticus hebraice, etc." (Friburgo de B., 1905); Fuchs, A.: "Text-kritische Untersuchungen zum hebräischen Ekklesiastikus", en B.S., XII, 5 (1907); Vaccari, A.: "Ecclesiastici hebraici fragmentum nuper detectum", en V.D., XI (1931), 172-178; * Segal, M. H.: "The Evolution of the Hebrew Text of Ben Sira", en *Jewish Quarterly Review,* XXV (1934), 91-150.

11 * Hart, I. H. A.: "The Greek Text of Codex 248" (Cambridge, 1909).

acotaciones y glosas libres. Es su lenguaje popular, del latín, decadente, salpicado de helenismos latinizados.[12]

Las versiones *etíope, arábiga y copta,* derivan de la traducción griega.[13]

Autoridad dogmática. Basta, para percatarse del riquísimo contenido religioso del Eclesiástico, examinar cuidadosamente el esquema que arriba presentamos. El tema dogmático y moral es la sabiduría, descrita de mil variados modos, hasta culminar en la propia personalización de ella *(Sir.* 24).[14]

12 Herkenne, H.: "Die Textüberlieferung des Buches Sirach", en B.S., VI (1901), 129-140; De Bruyne, D.: "Études sur le texte latin de Ecclésiastique", en *Revue Bénédictine,* XL (1928), 5-48.

13 Peters, N.: "Die Sahidisch-Koptisch Uebersetzung des Buches Ecclesiasticus, etc.", en B.S., III, 3 (1898); Burmester, O. H. E.: "The Boahiric Pericopæ of Wisdom and Sirach" en *Biblica,* XV (1934), 451-465; XVI (1935), 25-57, 141-174.

14 Vaccari, A.: "De libris didacticis", 165-172.

TERCERA PARTE

LIBROS PROFÉTICOS DEL ANTIGUO TESTAMENTO

BREVES NOTAS ACERCA DE LA PROFECÍA

Bibliografía. — a) CATÓLICA: Calès, J.: art. "Prophecy, Prophet and Prophetes", en C.E., XII, 477-481; Flunk, M.: "Prophetismus in Israel populo Dei electo" (Innsbruck, 1912); Nötscher, F.: "Die Gerechtigkeit Gottes bei den vorexilischen Propheten" (Münster, 1915); Régnier, A.: "Le réalisme dans les symboles des Prophètes", en R.B., XXXII (1923), 383-408; Du Mesnil, F.: "De prophetismo Israelico", en V.D., III (1923), 113-116, 147-153; Murillo, L.: "El cumplimiento de los vaticinios proféticos", en *Biblica*, V (1924), 113-139, 259-295; Van den Oudenrijn, M. A.: "Nebuah. De prophetiæ charismate in populo israelitico" (Roma, 1926); Dürr, L.: "Wollen und Wirken des alttest. Propheten" (Düsseldorf, 1926); ídem, "Religion und Frömmigkeit der alttest. Propheten" (Düsseldorf, 1926); Skrinjar, A.: "De falsis prophetis apud Jeremiam et Ezechielem", en V.D., XI (1931), 99-105; ídem, "Prophetæ de causis delendæ Jerusalem", en V.D., XII (1932), 25-32; Tobac, E.: "Les Prophètes d'Israel" (vol. I, Lierre, 1919; vols. II y III, Malinas, 1921; nueva ed. ap. J. Coppens, Malinas, 1932); Siegman, E. F.: "The False Prophets of the Old Testament" (Wáshington, D. C., 1939).

b) NO CATÓLICA: Stosch, G.: "Die Prophezie Israels in religionsgeschichtlicher Würdigung" (Gütersloh, 1907); Sellin, E.: "Der alttestamentliche Prophetismus" (Leipzig, 1912); Buttenwieser, M.: "The Prophets of Israel from the Eighth to the Fifth Century" (Nueva York, 1914); Caspari, W.: "Die israelitischen Propheten" (Leipzig, 1914); Hölscher, G.: "Die Propheten" (Leipzig, 1914); Cossmann, W.: "Die Entwicklung des Gerichtsgedankens bei den alttest. Propheten" (Giessen, 1915); Gunkel, H.: "Die Propheten" (Gottinga, 1917); Aalders, G. C.: "De Propheten des Ouden Verbonds" (Kampen, 1918 y 1919); Gordon, A. R.: "The Prophets of the Old Testament" (2ª ed., Londres, 1919); Cornill, C. H.: "Der israelitische Prophetismus" (13ª ed., Berlín, 1920); Duhm, B.: "Israels Propheten" (2ª ed., Tubinga, 1922); Robinson, T. H.: "Prophecy and the Prophets in Ancient Israel" (Londres, 1923); Wiener, H. M.: "The Prophets of Israel in History and Criticism" (Londres, 1923); Graham, W. C.: "The Prophets and Israel's Culture" (Chicago, 1935); Guillaume, A.: "Prophecy and Divination among the Hebrews and other Semites" (Nueva York, 1938); Smith, J. M. P.: "The Prophets and their Times" (2ª ed., por W. A. Irwin, Chicago, 1941).

Nombres. Nuestro vocablo *profeta* (*propheta*, προφήτης) se deriva del griego πρόφαναι, y significa "hablar en lugar de otro".

En hebreo la palabra técnica es *nabi*,[1] de significación idéntica, aunque suele restringirse a los que hablan en nombre de Dios o como intérpretes suyos (cf. *Ex.* 4, 15 s.; 7, 1 s.). Dábaseles también entre los judíos el apelativo de *roeh* o *chozeh* (i. e., vidente), porque el profeta intuía sus mensajes en las visiones divinas (1 *Sam.* 9, 9); al profeta se le denominaba *hombre de Dios* (hebr. ishha-elohim), *siervo de Dios o de Yahveh* (hebr., *malak-ha-elohim* o *Yahveh)*, por su relación con Dios, y *vigía* (hebr., *shomer* y *tosphch)*, por sus relaciones con el hombre.[2]

Breve historia de la profecía. Abraham es la primera persona del A.T. que recibió el apelativo de nabi o profeta *(Gén.* 20, 7). Recibió mensajes divinos que los trasmitió a su pueblo. Por su vocación sublime fué amigo de Dios y amado con predilección *(Gén.* 18, 17 ss.).

Su misión es semejante a la de Moisés, aunque de ella difiere en que Abraham fué elegido por Dios para ser cabeza de una gran familia y Moisés para ser jefe y fundador de la nación teocrática.

Fué la profecía, en los días del caudillo israelita, como un carisma permanente, como una institución del pueblo escogido (cf. *Deut.* 18, 9-22).

En diversos pasajes se ensalza a Moisés como el más excelso profeta del Antiguo Testamento (cf. *Ex.* 3, 1 ss.; *Núm.* 11, 16 ss.; 12, 1 ss.; *Deut.* 34, 10; *Os.* 12, 13; *Act.* 7, 37), sin par hasta la venida del Mesías. A María, hermana del gran Legislador judío, se le llama asimismo profetisa *(Ex.* 15, 20).

En el período de los Jueces fué raro el carisma de la profecía (1 *Sam.* 3, 1); apenas se menciona a la profetisa Débora *(Jud.* 4, 4) y a un profeta anónimo *(Jud.* 6, 8). Pero desde los días de Samuel hasta el tiempo de Malaquías el don profético volvió a ser una institución permanente, en el sentido de que se dió ese carisma con una mayor frecuencia que nunca. Bajo la égida de Samuel, "verdadero hombre de Dios" (1 *Sam.* 9, 6) y "vidente" (1 *Sam.* 9, 11), pulula, por vez primera, una verdadera floración de profetas (1 *Sam.* 10, 5 s.; 10 s.; 19, 19-24; cf. asimismo *Núm.* 11, 25-29); pero éstos no eran profetas en el sentido estricto, es decir, no hablaban en nombre de Yahveh, sino que esta-

[1] Parece derivar la palabra del asirio *nabú* y del hebreo *naba*, "llamar, proclamar, nombrar". Otros la hacen proceder del verbo *nab'a*, "bullir, borbotear", aludiendo al entusiasmo e inspiración del profeta.

[2] Van den Oudenrijn, M. A.: "De vocabulis quibusdam termino 'nabi' synonymis", en *Biblica*, VI (1925), 294-311, 409-417.

ban poseídos de "entusiasmo" religioso[3] (1 *Sam.* 10, 5 ss.), que podía llegar a la inconsciencia (cf. 1 *Sam.* 19, 20 ss.). Estaban en contacto íntimo con un verdadero profeta, y se compenetraban con su espíritu y con sus ideales; en ocasiones, el profeta se servía de ellos para mandatos divinos (4 *Reg.* 9, 1); gozaban entonces de ciertos dones carismáticos (3 *Reg.* 20, 35) y actuaban como profetas en el sentido pleno.[4]

Hubo profetas como Elías y Eliseo que ciñeron sus actividades a la predicación. Otros, como los llamados Mayores y Menores, escribieron sus oráculos y discursos. Se denominan Mayores los Profetas Isaías, Jeremías, Ezequiel y Daniel. El Libro de Baruk, ausente del Canon Hebreo, figura en nuestra Biblia entre los escritos de Jeremías. Los doce Profetas Menores son: Oseas, Joel, Amós, Abdías, Jonás, Miqueas, Nahum, Habacuc, Sofonías, Ageo, Zacarías y Malaquías.

Podemos establecer entre ellos el siguiente orden cronológico: a) Abdías y Joel, de fecha desconocida; b) Jonás, Amós, Oseas, Isaías, Miqueas, del siglo VIII a.J.C.; c) Nahum, Sofonías, Habacuc, Jeremías, del s. VII; d) Ezequiel y Daniel, del tiempo de la Cautividad, s. VI; e) Ageo, Zacarías y Malaquías,[5] del período postexílico (i. e., s. VI a V).

Vocación y ciencia sobrenatural de los profetas. El profetismo en Israel no era una institución vinculada a una familia o a una tribu; Dios escogió sus profetas sin distinción de tribu, familia ni condición social.[6]

De todas las tribus y clases procedían esos mensajeros divinos, sobrenaturalmente dotados de los necesarios carismas. Algunos de ellos aluden a esa vocación divina (cf. 1 *Sam.* 3, 2 ss.; *Isa.* 6, 1 ss.; *Jer.* 1, 4-19; *Ez.* 1—3; *Am.* 7, 15) y atribuyen sus revelaciones a Dios, como causa inmediata de ellas (cf. *Jer.* 28, 5 ss.; *Ez.* 8, 1; 20, 2 s.); todos tienen conciencia exacta de su misión

[3] Este entusiasmo profético perduró al menos hasta el tiempo de Amós (cf. *Am.* 7, 14); una familia de videntes formaba en los días de David (1 *Par.* 25, 1-8) el coro litúrgico del templo; aun cuando los cananitas practiquen el culto profético en honor de Baal, no hay por qué afirmar que de ellos lo tomara Israel, puesto que existió ya entre los israelitas en la época premosaica *(Gén.* 20, 7). Cf. Goettsberger, J.: "Einleitung, etc.", 280.

[4] Cf. también Van den Oudenrijn, M. A.: "L'expression «fils des prophètes» et ses analogies", en *Biblica,* VI (1925), 165-171.

[5] Steinmueller, J. E.: "Some Problems, etc.", 169 ss.

[6] La profecía, don sobrenatural que los teólogos llaman *gratia gratis data* porque se concede en favor de la comunidad y no del individuo, no depende necesariamente de las disposiciones del individuo (cf. *Balaam);* pero por regla general, se confería ese don a personas de piedad eminente.

divina (cf. *Isa.* 6, 8; *Jer.* 1, 7 ss.; 6, 17; 23, 18; *Ez.* 2, 3 s.; *Am.* 2, 11; 3, 7; *Zach.* 4, 9; *Mal.* 3, 1). Hartas veces confirmaron el carácter sobrenatural de su mensaje con milagros, singularmente los profetas Elías y Eliseo. Nada ni nadie les arredra; claman sin temblar contra leyes y príncipes, sacerdotes y pueblo. Su vida es dechado de santidad (cf. en especial la de Jeremías). Eran sus enemigos encarnizados los seudoprofetas, que contemporizaban con la degradación moral y hacían falsas predicciones (cf. *Jer.* 23, 16-22; *Ez.* 13).

Requeríase, amén del llamamiento divino, una asistencia sobrenatural para cumplir acertadamente la misión profética, una especial luz divina que capacitara al profeta (el cual frecuentemente podía conocer por sí mismo los hechos) para juzgar infaliblemente el objeto de su mensaje. La revelación propiamente dicha era solamente necesaria cuando la profecía versaba sobre algo oculto o sobrenatural. Esta singular asistencia de Dios debe informar también la voluntad y las demás facultades mentales del profeta genuino. Existe, por ende, una cierta analogía entre la predicación oral del profeta y la inspiración bíblica.[7]

Dios se comunica a sus mensajeros por medio *de palabras, de visiones y de sueños*.[8] Veces hay en que el profeta se percata de que aquellas *palabras* proceden directamente de Dios (cf. *Ex.* 3, 4-22; 1 *Sam.* 3, 4-14; 3 *Reg.* 19, 9-18; *Jer.* 14, 11-14; *Ioan.* 4, 1-11); queda por precisar si se trataba de voces internas o de sonidos articulados. De las teofanías, fueron unas perceptibles: a) por los *sentidos* (e. g. *Gén.* 18, 1-33; *Ex.* 3, 1 ss.; *Dan.* 5, 5 ss.); otras, b), por la facultad *imaginativa,* bajo la forma de imágenes o símbolos que afectaban los sentidos internos (cf. e. g., *Isa.* 6, 1-13 y *Ez.* 1, 3-28; y *Jer.* 1, 11, *Ez.* 2, 9 ss.); c) otras, por la *inteligencia,* excepcionalmente concedida, según Santo Tomás, a los profetas del A.T. (Moisés y David; a S. Pablo, en el N. Testamento). Con frecuencia se comunicaba Dios en *sueños* (cf. *Gén.* 15, 7-21; 28, 10-22; 31, 9-13; 37, 5-8. 9-11; *Núm.* 12, 6; *Dan.* 7, 1 ss., etc.).[9]

La misión profética no privaba al profeta de su libertad;

[7] Cf. Steinmueller, J. E.: "Introducción, etc.", 33 ss.

[8] Cf. Lusseau-Collomb: "Manuel, etc.", III, part. II, 19-26; Van den Oudenrijn, M. A.: "Nebuah, etc.", 171-209.

[9] Esta ilustración profética no era un hábito permanente, sino una moción transitoria, que duraba lo que la misión especial (cf. *Jer.* 32, 16-25). El éxtasis que a veces era provocado por la visión imaginativa, no pertenece a la esencia del carisma profético y puede derivar de una causa no sobrenatural.

estaba convencido de la verdad de su mensaje y hasta un cierto grado entendía el alcance del mismo. No era necesario que lo captara en toda su anchura y profundidad, ni que lo percibiera completa y adecuadamente (cf. *Dan.* 12, 8 s.).

Ocurría singularmente esta imperfección cognoscitiva cuando las predicciones se referían a un futuro lejano (cf. *Isa.* 7, 14; 9, 1-6, etc.).

Enseñanza de los profetas. Los profetas anunciaron sus vaticinios en elocuentes y vigorosos discursos; pero, a veces, se plasmaba la idea en una acción simbólica [10] (e. g. Jeremías, Ezequiel). Excepcionalmente se impuso al profeta la obligación de redactar sus oráculos (e. g. *Isa.* 8, 1; 30, 8; *Jer.* 30, 2 s.); lo que de ellos queda es un resumen doctrinal. Algunas profecías nunca se anunciaron al pueblo en discursos públicos, sino directamente se encomendaron a la pluma (e. g., el Libro de Jonás; *Isa.* 40—66; *Dan.* 1—6; *Ez.* 40—48).

La actividad de los profetas se desenvolvió en íntima trabazón con la vida religiosa, moral y aun política de Israel.[11] a) Eran maestros de la Nación Judía y guardianes de la fe de Israel. Merced a ello conservóse el monoteísmo entre los hebreos. b) Actuaron a veces de asesores políticos de los reyes y escribieron sus anales (e. g. Isaías, Jeremías). c) Su misión social consistía en la defensa del pobre, de las viudas, de los huérfanos y de todos los vejados por la insaciable rapacidad de los ricos. d) Fueron los heraldos del Mesías y de la era mesiánica.[12]

[10] Por ejemplo, Jeremías llevó un yugo al cuello, para simbolizar la opresión de la cautividad de Babilonia (*Jer.* 27, 1 ss.).

[11] Schumacher, H.: "Handbook, etc.", II, 170.

[12] Lagrange, M. J.: "Notes sur les prophéties messianiques des derniers Prophètes", en R.B., III (1906), 67-83; ídem, "Pascal et les prophéties messianiques", en R.B., III (1906), 533-560; Schulte, A.: "Die messianischen Weissagungen" (Paderborn, 1908); Hoberg, G.: "Katechismus der messianischen Weissagungen" (Friburgo de B., 1915); Abel, F. M.: "Saint Jerome et les prophéties messianiques", en R.B., XIII (1916), 423-440; XIV (1917), 247-269; Meli, A.: "I beni temporali nelle profezie messianiche", en *Biblica*, XVI (1935), 307-329; Ceuppens, P. F.: "De Prophetiis messianicis in Antiquo Testamento" (Roma, 1935).

I. Los profetas mayores

CAPÍTULO I

EL LIBRO DE ISAÍAS

Bibliografía. — a) COMENTARIOS CATÓLICOS: Condamin, A.: en *Études Bibliques* (1905); Hitchcock, G. S.: "Issaiah: First Twelve Chapters", (Londres, 1912); Leimbach, K.: "Das Buch des Propheten Isaias" (Fulda, 1920); Dimmler, E.: "Isaias" (M. Gladbach, 1921); Feldmann, F.: en "Exegetisches Handbuch zum Alten Testament" (2 vols., 1925 y 1926); Fischer, J.: en "Die Heilige Schrift des Alten Testamentes" (2 vols., 1937 y 1939).

b) COMENTARIOS NO CATÓLICOS: Gray, G. B.: en "The International Critical Commentary" (1912); Wade, G. W.: en "Westminster Commentaries" (1912); Oesterley, W. O. E.: "Studies in Isaiah 40-66" (Londres, 1916); Duhm, B.: en "Handkommentar zum Alten Testament" (4ª ed., 1923); Skinner, J.: "The Book of the Prophet Isaiah" (2ª ed., reimpresa, 2 vols., 1925 y 1922); Kӧnig, E.: en "Das Buch Jesaja" (Gutersloh, 1926); Procksch, O.: en "Kommentar zum Alten Testament" (1930); Volz, P.: en "Kommentar zum Alten Testament" (1932).

a) BIBLIOGRAFÍA ESPECIAL CATÓLICA: Souvay, C. L.: art. "Isaias" en C.E., VIII, 179-184; Feldmann, F.: "Das Knecht Gottes in Isaias Kap. 40-55" (Friburgo de B., 1907); Idem, "Die Weissagungen über den Gottesknecht im Buche Jesaias", en B.Z.F., II (3ª ed., 1913); Idem, "Die Bekehrung der Heiden im Buche Isaias" (Aquisgrán, 1914); Condamin, A.: "Le Serviteur de Jahvé" en R.B., V (1908), 162-181; Fischer, I.: "Isaias XL-LV u. die Perikopen von Gottesknecht" (Münster, 1916); Abel, F. M.: "Le commentaire de Saint Jerôme sur Isaïe", en R.B., XIII (1916), 200-225; Linder, J.: "Textkritische u. exegetische Studie zu Canticum Ezechiæ Is. 38, 9-20", en Z.K.Th., XLII (1918), 46-73; Merk, A.: "De regno Christi apud Isaiam prophetam", en V.D., V (1925), 257-261, 301-308, 333-338; ídem, "Isaias propheta divinæ maiestatis et sanctitatis præco", en V.D., VI (1926), 296-299, 338-341; VII (1927), 23-37, 42-51, 79-86; Ziegler, J.: "Zum literarischen Aufbau verschiedener Stücke im Buche des Propheten Isaias", en B.Z., XXI (1933), 131-149; Dumeste, M. L.: "Le prophète Isaïe, le sang, la foi, le génie", en R.B., XLIV (1935), 536-547; Buda, J.: "Nomina divina in libro Isaiæ", en *Biblica*, XVIII (1937), 182-196; Skehan, P.: "Isaias and the Teaching of the Book of Wisdom", en C.B.Q., II (1940), 289-299.

b) BIBLIOGRAFÍA ESPECIAL NO CATÓLICA: Mowinckel, S.: "Der Knecht Jahwäs" (Giessen, 1921); Finkenstein, L.: "The Commentary of David Kimchi on Isaiah (I-XLIX)" (Nueva York, 1926); Torrey, C. C.: "Deutero-Isaiah" (Nueva York, 1928); Simcox, C. E.: "The Rôle of Cyrus in Deutero-Isaiah", en J.A.O.S., LVII (1937), 158-171.

Vida del profeta. El profeta Isaías (hebr. *Jesajah*, abreviación de *Jesha-jahu*, esto es, "Dios es salvación"), nació, probablemente en Jerusalem, hacia el 765 a.J.C., de Amós (no del profeta menor, del mismo nombre, que ejerció su ministerio en el reino del norte). Era, según la tradición judía (*Megilla*, 10b), de sangre real o, al menos, de linaje aristocrático, puesto que de tanto favor gozó en la corte.

Contrajo matrimonio con una profetisa, de la que tuvo dos hijos, a los cuales puso nombres simbólicos: Shear-jashub (i. e., "volverá el residuo") y Maher-shalal-chash-baz (i. e., "pronto saqueo, rápido botín").

Muchos racionalistas opinan absurdamente que la *almah* de 7, 14 es la segunda mujer de Isaías, como si constara de segundas nupcias del profeta.

Marco histórico. Inició Isaías su ministerio profético, después de una visión en el templo, el año de la muerte del rey Ozías (6, 1), hacia el a. 738 a.J.C. Su actuación profética, que continuó durante los reinados de Jotam (740-736) y Ajaz (736-728), se prolongó hasta el asedio de Jerusalem bajo Ezequías (727-699); parece que pronunció su último vaticinio en el 701 a.J.C. (cfr. caps. 36—39). Según una remota tradición judía ("Ascensión de Isaías", V, 1, 2; Tr. *Jebamotj*, 49b; *Sanhedrin*, 103b), recogida por varios escritores cristianos (e. g. S. Justino, *Dial. c. Tryph.* 120, y Tertuliano, *De patientia* 14), el profeta fué aserrado por el impío rey Manasés (698-643).

El ministerio de Isaías dió comienzo cuando Judá gozaba de prosperidad y de pujanza. Pero la prosperidad arrastró al pueblo a la prevaricación y a la inmoralidad. El reino de Judá alcanzó gran poderío en vida de Ozías (779-740), que hizo sus tributarios a los filisteos, árabes y amonitas (cf. 4 *Reg.* 14, 22; 2 *Par.* 26, 1 ss.). Jotam, su hijo, fortificó varias ciudades durante su reinado (cf. 4 *Reg.* 15, 32-38; 2 *Par.* 27, 1 ss.). Su hijo y sucesor Ajaz abrazó la idolatría, cerró las puertas del templo, erigió numerosos altares en cada una de las ciudades de Judá (2 *Par.* 28, 23 s.) y consultó a los adivinos (*Isa.* 8, 19).

Durante la guerra siroefraimita (734-732) prometió Isaías al rey Ajaz una señal de liberación; pero Ajaz rehusó hipócritamente aquella señal divina y acudió a Tiglat-Piléser III, rey de Asiria (4 *Reg.* 16, 5-9).

En aquella ocasión profetizó Isaías el solemne vaticinio del Emmanuel nacido de madre virgen (*Isa.* 7, 14 ss.). El rey asirio, en quien Ajaz confiaba, fué el instrumento de su castigo.

El nuevo rey Ezequías se percató del peligro que se cernía sobre su reino, cuando Sargón II de Asiria destruyó el reino del norte de Israel y se llevó cautivos a sus habitantes. Ezequías, asesorado por dos grandes jefes religiosos (Isaías y Miqueas) emprendió la reforma religiosa (cf. *Jer.* 26, 18 s.; 2 *Par.* 29—31; 4 *Reg.* 18, 4. 22). Condenóse todo contacto con las naciones paganas; y el profeta censuró sin rebozo la acogida que Ezequías dispensó a los embajadores del rey de Babilonia, Merodach-Baladan, que llegaron en 714, para felicitar al rey de Judá por su restablecimiento y requerir de él una alianza contra los asirios (4 *Reg.* 20, 12-19; *Isa.* 39). En 703 selló Ezequías un pacto con los egipcios. Senaquerib (704-681), rey de los asirios, determinó, por esa causa, castigar a sus enemigos. Derrotó a los babilonios (*Isa.* 21, 1-10) y después (701) se dirigió contra los egipcios, a cuyo ejército desbarató en Elteqeh; capturó Accaron, y se lanzó contra Lachis, a la cual había ya puesto cerco, cuando Ezequías envió su tributo al rey asirio (4 *Reg.* 18, 14-16); pero el asirio exigió la capitulación de Jerusalem (4 *Reg.* 18, 17-37; *Isa.* 36; 2 *Par.* 32, 1-22).

Durante esta crisis cumplióse la predicción de Isaías; la ciudad fué perdonada y el ejército asirio, castigado por repentina plaga, tuvo que replegarse (4 *Reg.* 19, 35-37; 2 *Par.* 32, 21 s.; *Isa.* 37, 36-38). Parece que en esta ocasión se retiró el profeta de la vida pública.

Actividad literaria de Isaías. Por la extensión de sus escritos, por el influjo políticorreligioso en la historia de su pueblo, y por el contenido y ámbitos de sus profecías, tiénese a Isaías como el más importante de los escritores profetas. Además del libro canónico que lleva su nombre, compuso la historia del rey Ozías de Judá (2 *Par.* 26, 22) y, tal vez también, la de Ezequías (2 *Par.* 32, 32), fragmentos de la cual se conservan en dicho libro (*Isa.* 36-39). El apócrifo "Ascensión de Isaías" nunca figuró en el canon del A.T.

Argumento y división. Su profecía se divide en dos partes principales, separadas por un apéndice histórico (caps. 36—39). El argumento de la obra se cifra en este versículo: "Sión en juicio será redimida y sus cautivos en justicia" (1, 27).

PARTE I: *Libro de las amenazas* (cap. 1—35).
a) Profecías relativas a Judá y Jerusalem (1, 1—12, 6).[1]

[1] Condamin, A.: "Les chapitres I et II du livre d'Isaïe", en R.B., I (1904), 7-26.

1) Introducción: Lamento por la corrupción universal y exhortación a la penitencia (1, 1-31).[2]
2) Salvación mesiánica mediante la purificación de Israel (2, 1—4, 6).
   I) Reinado universal del Mesías (2, 1-5).[3]
   II) Tres amenazas de castigo (2, 6—4, 1).
   III) Salvación mesiánica por lo "restante en Sión' (4, 2-6).[4]
3) Devastación de Israel por sus pecados (5, 1-30).
   I) Parábola de la viña y su aplicación (5, 1-7).[5]
   II) Seis amenazas contra los malvados (5, 8-24).
   III) Dios les castigará valiéndose de pueblos extranjeros (5, 25-30).
4) Vocación de Isaías al ministerio profético (6, 1-13).[6]
5) Vaticinios del profeta en tiempo de la guerra sirio-efraimita (7, 1—9, 7).
   I) La señal del Emmanuel (7, 1-25).[7]
   II) Signo de la ruina de Siria y Samaria (8, 1-4).
   III) Juicio por su incredulidad (8, 5-22).
   IV) La luz que resplandecerá en el futuro (9, 1-7).[8]
6) Amenazas contra la rebeldía de Israel y contra las injusticias de las autoridades (9, 8—10, 4).

[2] Zorell, F.: "Isaiæ cohortatio ad pœnitentiam (cap. I)", en V.D., VI (1926), 65-70; Ruffenach, F.: "Peccati malitia et punitio", en V.D., VII (1927), 145-149, 165-168, 204-210.

[3] Holzmeister, U.: "Venite, ascendamus ad montem Domini, Calvarium" en V.D., XV (1935), 110-113.

[4] Buda, J.: "Semah Jahweh", en *Biblica,* XX (1939), 10-26.

[5] Zorell, F.: "Isaiæ carmen de vinea Domini 5, 1-7", en *Biblica,* III (1922), 440-442.

[6] Vaccari, A.: "Visio Isaiæ *(Isa.* 6)", en V.D., X (1930), 100-106, 162-168, 343-347; cf. también Hehn, J.: en B.Z., XIV (1917), 15-24.

[7] Van Hoonacker, A.: "La prophétie relative à la naissance d'Emmanuel" en R.B., I (1904), 213-227; Murillo, L.: "Emmanuel", en V.D., III (1923), 8-13; De Vries, J.: "Sensus messianicus vaticinii Isaias. 7, 13-16 ex contextu confirmatur", en V.D., VII (1927), 342-348, 373-376; Vaccari, A.: "De nominibus Emmanuelis *(Is.* 7, 14; 9, 5)", en V.D., XI (1931), 7-15; ídem, "De Signo Emmanuelis *Is.* 7", en V.D., XVII (1937), 45-49, 75-81; Ogara, F.: "Et vocabitur nomen ejus Emmanuel, etc.", en V.D., XVII (1937), 3-9; Coleran, J.: "Propter hoc dabit Dominus ipse vobis signum", en V.D., XVII (1937), 303-312; Steinmueller, J. E.: "The Etymology and Biblical Usage of 'Almah' ", en C.B.Q., II (1940), 28-43.

[8] Zorell, F.: "Vaticinium messianicum Is. 9, 1-6, hebr. = 9, 2-7, Vulg.", en *Biblica,* II (1921), 215-218; Power, E.: "Parvulus natus est nobis *(Is.* 9, 6)" en V.D., II (1922), 360-363; Ogara, F.: "Parvulus natus est nobis *(Is.* 9, 6 s.)" en V.D., XVI (1936), 353-360.

7) Juicio del poder del mundo; tiempo de salvación; himno de acción de gracias (10, 5—12, 6).
   I) Destrucción de Asiria (10, 5-34).[9]
   II) Reino universal y pacífico del Mesías (11, 1-16).[10]
   III) Himno de acción de gracias a Yahveh salvador (12, 1-6).[11]

b) Profecías contra las naciones extranjeras (13, 1—23, 18).
   1) Caída de Babilonia (13, 1—14, 23).[12]
   2) Destrucción de Asiria en la tierra de Judá (14, 24-27).
   3) Vaticinio contra el país filisteo, en 728 a.J.C. (14, 28-32).
   4) Oráculo contra Morab (15, 1—16, 14).[13]
   5) Oráculo contra Damasco y el Norte de Israel (17, 1-11).
   6) Aniquilamiento de los asirios (17, 12-14).
   7) Respuesta a los embajadores de Etiopía (18, 1-7).
   8) Vaticinio sobre Egipto (19, 1-25).[14]
   9) Profecía, en 711 a.J.C., de la deportación de los egipcios y etíopes por los asirios (20, 1-6).
   10) Caída de Babilonia (21, 1-10).
   11) Oráculo contra Idumea (21, 11 s.).
   12) Oráculo contra Arabia (21, 13-17).
   13) Oráculo contra Jerusalem (22, 1-14).
   14) Vaticinio contra el mayordomo Sobná (22, 15-25).
   15) Oráculo sobre Tiro (23, 1-18).

c) Juicio universal y signos precursores (24, 1—27, 13).
   1) Juicio universal (24, 1-23).[15]
   2) Yahveh reinará sobre el monte de Sión (25, 1-12).
   3) Himno triunfal y canto de acción de gracias (26 1-19).

[9] Federlin, L.: "A propos d'Isaïe X, 29-31", en R.B., III (1906), 266-273.

[10] Touzard, M.: "Isaïe XI, 2-3a et les sept dons du Saint Esprit", en R.B., VIII (1899), 249-266; Vaccari, A.: "Spiritus septiformis ex Isaia 11, 2", en V.D. (1931), 129-131.

[11] Murillo, L.: "Haurietis aquas in gaudio de fontibus Salvatoris (*Is.* 12, 3)", en V.D., IV (1924), 169-175.

[12] Alfrink, B.: "Der Versammlungsberg im äussersten Norden (*Is.* 14)", en *Biblica*, XIV (1933), 41-67.

[13] Power, E.: "The Prophecy of Isaias against Moab (*Is.* 15, 1—16, 5)", en *Biblica*, XIII (1932), 435-451.

[14] Vaccari, A.: "Polis Asedek Is. 19, 18", en *Biblica*, II (1921), 353-356.

[15] Zorell, F.: "Iudicium universale et regnum Dei, *Is.* 24", en V.D., VII (1927), 357-362.

4) Restauración de Israel (26, 20—27, 13).

d) Profecías referentes a Sión (28, 1—35, 10).

1) Ruina inminente de Samaria y castigo de los príncipes inicuos de Jerusalem (28, 1-29).[16]
2) Amenaza contra Ariel, i. e., Jerusalem (29, 1-24).
3) Inutilidad de la alianza con Egipto; destrucción de los asirios (30, 1-33).
4) Egipto y Yahveh (31, 1-9).
5) Período futuro de paz y justicia (32, 1-20).
6) Fin de Asiria y liberación y gloria de Jerusalem (33, 1—24).[17]
7) Juicio de Edom y venturoso porvenir de Israel (34, 1—35, 10).[18]

APÉNDICE HISTÓRICO (36—39):

a) Opresión de Israel por Senaquerib y liberación por Yahveh (36, 1—37, 38).
b) Enfermedad de Ezequías y embajada de Merodach Baladan (38, 1—39, 8).[19]

PARTE II: *Libro de la consolación* (40—66).

a) Promesas de liberación (40, 1—48, 22).[20]

1) Introducción: la vuelta del destierro (40, 1-11).
2) El poder incomparable de Yahveh, su sabiduría y su majestad, prenda de promesa tan venturosa (40, 12-31).
3) Ciro, el libertador, suscitado por Yahveh (41, 1-29).
4) El siervo de Yahveh:[21] naturaleza, misión, llamamiento y obra de la redención (42, 1-25).
5) La restauración del pueblo, don gratuito de Dios (43, 1—44, 5).
6) Reforma espiritual (44, 6-23).
7) Ciro, instrumento de Yahveh, salvador de Israel

16 Semkowski, L.: "Quasi temporaneum ante maturitatem autumni (*Is.* 28, 4)", en V.D., VI (1926), 20 s.

17 Ziegler, J.: "Das Heuschreckengleichnis *Is.* 33, 4", en *Biblica,* XIV (1933), 460-464.

18 Van Koeverden, W.: "Isaiæ XXXIV, 15", en R.B., IX (1912), 542 s.

19 Zorell, F.: "Canticum Ezechiæ (*Is.* 38, 10-20)", en V.D., II (1922), 291-294.

20 Van Hoonacker, A.: "L'Ebed Jahvé et la composition littéraire des chapitres XL ss. d'Isaïe", en R.B., VI (1909), 497-528; ídem, "Questions de critique littéraire et d'exégèse touchant les chapitres XL ss. d'Isaïe", en R.B., VII (1910), 557-572; VIII (1911), 107-114, 279-285; Zorell, F.: "Deus Redemptor venturus est", en V.D., VI (1926), 353-357.

21 Vaccari, A.: "I carmi del Servo di Jahve. Ultime risonanze e discussioni" en *Miscellanea Biblica,* II (Roma, 1934), 216-244.

y de las naciones idólatras (44, 24—45, 25).[22]
8) Caída de los dioses de Babilonia (46, 1-13).
9) Himno triunfal por la caída de Babilonia (47, 1-15).
10) Exhortaciones a los judíos, antes de su liberación (48, 1-22).[23]

b) El siervo de Yahveh, víctima de expiación (49, 1—57, 21).
1) El siervo de Yahveh: su vocación; el Redentor de Israel y la Luz de los Gentiles; restablecimiento de Sión (49, 1-13).
2) Sión consolada (49, 14—50, 3).
3) Obediencia del siervo de Yahveh, dechado de todo israelita (50, 4-11).
4) Certeza de una próxima salvación de Israel (51, 1—52, 12).
5) Humillación y gloria del Mesías (52, 13-52, 12).[24]
6) Gloria de Sión, unida a Yahveh por una nueva alianza de paz (54, 1-17).
7) Bendiciones espirituales del nuevo pacto (55, 1-13).[25]
8) Palabras de consuelo a los eunucos y a los extranjeros (56, 1-8).
9) Garantías y promesas de Yahveh (56, 9—57, 21).

c) Mensaje triunfal (58, 1—66, 24).
1) La verdadera religión es grata a Yahveh (58, 1-14).[26]
2) Los obstáculos a la salvación de Israel, removidos por Yahveh (59, 1-21).
3) Gloria de la Jerusalem futura (60, 1-22).
4) El Mesías, dispensador de la gracia y de la gloria (61, 1-11).[27]
5) Certidumbre de la salvación de Sión (62, 1-12).

[22] Ruffenach, F.: "Rorate cæli desuper et nubes pluant justum *(Is.* 45, 8)", en V.D., XII (1932), 353-356.

[23] Condamin, A.: "Les prédictions nouvelles du chapitre XLVIII d'Isaïe", en R.B., VII (1910), 200-216.

[24] Zorell, F.: "Das vierte Ebed-Jahwe-Lied: *Is.* 52, 13—53, 12", en B.Z., XIV (1917), 140-146; ídem, "De passione Servi Domini vaticinium Isaiæ" en V.D., II (1922), 101-105; Alexius, P.: "De Passione Servi Yahwe", en V.D., XIV (1934), 342-351; Porporato, F. X.: "Oblatus est quia ipse voluit *(Is.* 53, 7)", en V.D., X (1930), 20-27.

[25] Zorell, F.: "Invitatio hominum ad salutem messianam *Is.* 55", en V.D., II (1922), 358-360.

[26] Zorell, F.: "Isaiæ prophetæ de recto modo jejunandi instructio, *Is.* 58" en V.D., II (1922), 68-70.

[27] Zorell, F.: "Annus benevolentiæ Domini", en V.D., V (1925), 11-15.

6) El día de la venganza de Edom (63, 1-6).
7) Plegaria del profeta (63, 7—64, 12).
8) Respuesta de Yahveh a la oración del profeta (65, 1-25).
9) El reino mesiánico (66, 1-24).

Origen e historia literaria del libro. Hasta el año 1775 [28] era común sentir que el propio Isaías había escrito el libro y profecías que se le atribuyen (cf. 8, 16; 30, 8). Los comentaristas de la escuela tradicional admitieron en todo momento la paternidad literaria de todo el libro de Isaías, y no únicamente de los caps. 1 al 39; pero están conformes en que el texto sufrió ciertas modificaciones en su trasmisión y algunos posteriores reajustes del mismo.[29] Los racionalistas han desertado de la tesis tradicional.

Teorías de los racionalistas

La escuela crítica, a la cual se adhirieron en el pasado algunos comentaristas católicos (e. g. Van de Biessen, Gigot, Condamin, Barry, Minocchi), negó valor a la opinión tradicional y atribuyó, fundada en criterios internos, el Libro de Isaías a dos o más autores.

Juzgan como de Isaías la parte primera de la obra (caps. 1—35, descontados 11—12; 13, 1—14, 23; 21, 1-10; 24—27 y 32—35). Explícase perfectamente la inserción del apéndice histórico (caps. 36—39) si se admite que el compilador del Libro de Isaías tomó dicho pasaje del cuarto L. de los Reyes (18, 13 s.), en que se habla de la actividad del profeta.

Insisten los hipercríticos con mayor empeño aún en privar a Isaías de la segunda parte de su libro (caps. 40—66).[30] Los defensores de la homogeneidad de estos capítulos, atribúyenlos a un Deutero-Isaías o Isaías Segundo, que debió de vivir en la época inmediatamente anterior al término de la Cautividad de Babilonia. Mas los que desgajan los capítulos 56—66 de 40—55 (o de 40—48 y 49—55), adscriben los 56—66 a un tercer autor el *Trito-Isaías* o Tercer Isaías y datan los capítulos 40—48 de 546-539 a.J.C., los 49—55 después de la caída de Babilonia y antes del regreso de los desterrados a Jerusalem (entre 538 y 536

28 No pueden aceptarse las dudas del exegeta judío * Ibn Esra († 1167) sobre la genuinidad isaiana de los caps. 40-66; pero desde los comentarios al libro por * J. C. Doederlein (1775), la mayor parte de los protestantes y con ellos algunos católicos han puesto en duda la unidad literaria de la obra.

29 Goettsberger, J.: "Einleitung, etc.", 288 ss.

30 * Pfeiffer, R. H.: "Introduction, etc.", 452-459.

a.J.C.) y los 56—66 después del período exílico (entre 536-350 a.J.C.). En qué lugar o momento se compuso esta segunda parte, no es cosa averiguada: los más de los racionalistas se inclinan por Babilonia, algunos de ellos por la Fenicia del N. y otros por la misma Judea. Respecto del tercer Isaías (o de los varios autores de los caps. 56—66) afirman de consuno que vivía (o vivían) en Palestina.

Los argumentos en que los racionalistas fundan su negativa del origen isaiano de los capítulos 40—66, son simples criterios internos que podemos clasificar en la forma siguiente: a) hechos históricos relatados; b) doctrina expuesta en el libro; c) diversidad de estilo.

a) Desde el punto de vista histórico, el destierro de Babilonia era algo por acontecer, pero precisamente ese destierro, con el final inminente del mismo, constituye la substancia medular de sus profecías que sugieren ambientes históricos posteriores en siglo y medio a la muerte de Isaías. Jerusalem y las ciudades de Judá ha tiempo que quedaron yermas y en ruinas (cf. 44, 26; 51, 3; 52, 9; 58, 12; 61, 4; 62, 4; 63, 18; 64, 10 s.). La nación sufre el cautiverio (42, 22 s.; 52, 2 s. 5) de tiempo atrás (cfr. 42, 14; 58, 12; 63, 19). El autor de la segunda parte del libro habla de los judíos cautivos como de coetáneos suyos (cfr. 42, 24; 59, 9-12; 62, 1; 63, 7; 63, 16—64, 12).

En tiempo de Isaías era Asiria la nación dominadora; de ella se habla unas 40 veces en la parte primera y solamente una en la segunda, juntamente con Egipto (52, 4). En la parte segunda es Babilonia la opresora de los hebreos; pero su poder se bambolea, porque Ciro será su debelador (cf. 44, 28; 45, 1). La repatriación de los desterrados parece un hecho inmediato (cf. 46, 12; 48, 20). Así, pues, el pueblo elegido retornará (cf. 43, 19 ss.) y reedificará Jerusalem y su templo (cf. 44, 25 ss.; 49, 8; 51, 3; 58, 12; 60, 10; 61, 4).

b) Según los críticos modernos discrepa la ideología religiosa del Deutero y del Trito-Isaías del contenido de la primera parte del libro.[81]

En la parte primera (caps. 1—39) hay una amenaza de castigo contra los pecadores; pero se salvará un residuo fiel; en la segunda (40—66) prométese un consuelo para todos los desterrados, que alcanzarán su liberación; solamente los pecadores im-

[81] Feldmann, F.: op. cit., II, 4 s., como resumen de los argumentos de los racionalistas arriba expuestos. Cf. también * Skinner, J.: op. cit., II, xlv-lxvii, y * Pfeiffer, R. H.: "Introduction, etc.", 470-481.

penitentes serán excluídos de ella. Sión —Jerusalem— es la capital del reino glorioso del Mesías, descrito en la parte primera; pero en la segunda parte, háblase de teocracia sin un rey visible, esto es, del establecimiento del reino de Dios sobre la tierra, de una nueva alianza de gracia entre Yahveh y su pueblo, en la cual alianza el "Siervo de Yahveh" será el mediador de gracia para los judíos y los gentiles. Trasparéntase en la primera parte el principio de un Dios glorioso y trascendente; pero en la segunda, desarróllase más extensamente el concepto teológico de Dios; el Yahveh incomparable, trascendente y eterno (con los atributos distintivos de rectitud, sabiduría y poder) gobierna y dirige los destinos del mundo y, para realizar sus planes de salvación, otorga a Israel, a pesar de sus pecados (cf. 40, 27; 42, 6), la primacía entre todas las naciones.

Así, el monoteísmo que con más o menos precisión se delinea en los profetas preexílicos, se bosqueja con tal claridad en el Deutero Isaías, que esta segunda parte es el fundamento de la teología monoteísta del judaísmo y del cristianismo. Son un avance y una novedad en la ideología religiosa la aplicación del epíteto "santo" a Jerusalem, a las ciudades y al pueblo (cf. 42, 2; 52, 1; 63, 18; 64, 19 en T.M.), el nuevo criterio respecto de los eunucos y de los extranjeros o prosélitos (cf. 53, 3-6), los nuevos conceptos sobre el sábado (cf. 65, 2; 58, 13) y sobre la pureza legal (cf. 65, 4; 66, 17. 20), el derribo de las barreras que limitaban el sacerdocio al pueblo de Israel (cf. 66, 21), la alusión al castigo eterno (66, 21), al Espíritu Santo (63, 10 s.), etcétera.

c) Insisten los racionalistas en que su hipótesis de que son distintos los autores de la segunda parte del libro queda confirmada por los rasgos estilísticos.

Los escritos de Isaías distínguense por su vigor, por su concisión, por su variedad, por su lenguaje compendioso; pero los capítulos posteriores (a partir del 40) son de estilo galano, flúido, desbordante. Son muestra de esa redundancia y plenitud de estilo del Deutero y Trito-Isaías, la repetición de la misma palabra enfática (cf. 40, 1; 43, 11. 25; 48, 11. 15; 57, 6. 14; 62, 10; 65, 1) o de una misma frase y fórmula (e. gr. "Yo primero y último"; o "Yo Yahveh y no otro"); los títulos divinos de Creador (cf. 43, 1. 7. 15), Modelador (cf. 43, 1. 21; 44, 2. 21. 24; 45, 11; 49, 5), Hacedor (cf. 44, 2; 53, 13; 54, 5), Redentor (cf. 41, 14; 43, 1; 44, 6. 22 s. 24), Salvador (cf. 43, 3. 11; 45, 15. 21; 49, 26), etc.; la adición a los nombres de Yahveh, Israel

o Ciro, de cláusulas participiales[32] descriptivas y relativas; la personificación de la naturaleza (44, 23; 49, 13; 55, 12), y la preferencia por los cuadros familiares y nupciales (e. gr., la esposa abandonada o divorciada, la madre, la viuda, el padre, la novia y el novio). A esto añaden los racionalistas una serie de palabras que, en su concepto, son características de estos últimos capítulos.[33]

Tesis tradicional

a) Los criterios externos corroboran el punto de vista tradicional. 1) El profeta Sofonías, que escribió antes de la caída de Nínive (612 a. J. C.), alude a la segunda parte de Isaías (cf. *Soph.* 2, 15 con *Is.* 47, 8. 10); y Nahum, que vaticinó también antes del hundimiento de la capital asiria, muéstrase conocedor de dicha segunda parte (cf. *Nahum* 1, 15 con *Is.* 52, 7). El profeta Jeremías revela estar informado de las profecías isaianas (cf. *Jer.* 31, 35 con *Is.* 51, 15; *Jer.* 10, 1-16 con *Is.* 41, 7 y 44, 12-15). Es incuestionable que el Zacarías postexílico se refiere al profeta Isaías (cf. *Zach.* 7, 4-7 con *Is.* 58, 3 ss.).

2) Aunque las alusiones precedentes puedan tenerse por implícitas, no faltan otras explícitas a la segunda parte del L. de Isaías. El L. de Sirac o Eclesiástico, del s. II a.J.C. (48, 23-28), cita el Libro de Isías (cf. *Is.* 40, 1; 41, 22 s.; 42, 9); y Fl. Josefo (*Antiq.* XI, 1, 1 s.) afirma expresamente que Ciro se leyó a sí mismo en las profecías de Isaías (cf. *Is.* 41, 2-4. 25; 44, 26-28; 45, 1-6. 13; 46, 11; 48, 14 s.). El prólogo al L. de Sirac (escrito c. 130 a.J.C.) insinúa que la segunda colección de libros proféticos (incluído el presente Libro de Isaías traducido por los Setenta) estaba definitivamente cerrada.

En el N.T. se citan normalmente los caps. 40—66 como vaticinios anunciados por Isaías. Compárese *Mat.* 3, 3 (y *Mc.* 1, 3; *Lc.* 3, 4; *Ioan.* 1, 23) con *Is.* 40, 3; *Mat.* 8, 17 con *Is.* 53, 4; *Mat.* 12, 17s. con *Is.* 42, 1 ss.; *Lc.* 4, 17 con *Is.* 61, 1; *Ioan.* 12, 38 (y *Rom.* 10, 16) con *Is.* 53, 1; *Act.* 8, 30. 32 con *Is.* 53, 7 ss.; *Rom.* 10, 20 s. con *Is.* 65, 1, etc. Yerran los que sostienen que Cristo y los hagiógrafos del N.T. aceptan sencillamente la opinión vulgar de los judíos, sin emitir juicio respecto de la autenticidad isaiana de dichos pasajes.

32 * Pfeiffer, R. H.: "Introduction, etc.", 468, en que afirma que esta forma de expresión está tomada del Libro de Job.

33 * Skinner, J.: op. cit., II, xxiv-xxvi.

b) Ninguno de los argumentos presentados por los modernos críticos se nos antoja contundente o irrebatible. 1) Es obstáculo infranqueable para los racionalistas el anonimato del llamado Deutero y Trito-Isaías.[34] ¿Cómo explicar que uno de los libros más importantes sea de autor desconocido, cuando aun los menos trascendentales y más breves, como el de Abdías, conservan los nombres de sus autores? Está por presentarse aún una prueba plausible y satisfactoria de por qué la obra anónima de un profeta exílico (o de profetas desconocidos exílicos y postexílicos) iba unida a los escritos auténticos de Isaías, al cual se le atribuyó como obra propia.

2) El problema de la naturaleza de la profecía y la posibilidad de predecir el futuro y de que un profeta se proyecte sobre un futuro próximo o remoto, ilumina con claridad el de la autenticidad isaiana del libro.

Los racionalistas no admiten más que un presentimiento o una brillante intuición de un futuro próximo.[35] Pero la noción de profecía, que es la acción directa de Dios sobre las facultades del hombre, no conoce tiempo ni espacio (cf. *Mich.* 5, 2 y *Mat.* 2, 6 en lo referente al lugar del nacimiento del Mesías; *Is.* 7, 14 y *Mat.* 93 y *Lc.* 1, 31 en lo que respecta al nacimiento de Emanuel o Jesús de la Virgen María). Por regla general, no especifican los profetas los nombres de las personas venideras. Por eso opinan algunos exegetas católicos que el nombre de Ciro pudo añadirse después del cumplimiento de la profecía *(Is.* 44, 28; 45, 1). Por consiguiente, bien pudo Isaías describir la Cautividad de Babilonia y dirigirse a un auditorio futuro.

3) Explícanse perfectamente, por la índole escatológica y profética de la segunda sección, las diferencias de lenguaje y estilísticas de los caps. 40—66. A mayor abundamiento, coinciden en ambas secciones muchas palabras, expresiones, imágenes y pensamientos. Así, la expresión "el Santo de Israel" se emplea doce veces en la primera parte de Isaías, catorce en la segunda, y solamente cinco en los otros libros del A.T. *(Jer.* 50, 29; 51, 5; *Ps.* 70, 11; 74, 41; 88, 19).[36] En ambas secciones se lee la fórmula "dice Yahveh", en el tiempo imperfecto, en vez del perfecto, corriente en los otros libros *(Is.* 1, 11. 18; 40, 1. 25; 41, 21; 66, 9). Otros ejemplos: "Potestad única" (hebr., *ábir)*, "la espina" (hebr., *natsuts)*, "error (hebr. *ta'alulim)*, "escoria",

[34] Feldmann, F.: op. cit., II, 6 s.

[35] * Pfeiffer, R. H.: "Introduction, etc.", 423.

[36] Estos Salmos se citan según la Vulgata.

con significado de impiedad; "cierra sus ojos" en el sentido de ceguera espiritual; "la boca del Señor lo habló"; "Rahab", como denominación de Egipto, etc. La segunda parte del libro gira en torno a la frase "Sión en juicio será redimida, y sus cautivos en justicia" (1, 27), y trata del modo de esa redención.

4) El autor de la segunda parte del libro vivía en Palestina. Habla de las montañas de Palestina, de la Ciudad Santa de Jerusalem, y designa con sus propios nombres árboles indígenas de Palestina y no de Babilonia, como el cedro (44, 14), el mirto, el olivo, el abeto, el olmo y el boj.

La unidad y autenticidad del libro han sido corroboradas por los exegetas católicos y la hipótesis del Deutero y Trito-Isaías son insostenibles después de las cinco declaraciones de la C. B. Pontificia de 28 de junio de 1908:

"1. No puede sostenerse que las profecías del Libro de Isaías, y de la Sagrada Escritura en general, no sean verdaderas profecías, sino testimonios inventados posteriormente; o bien que el profeta no sabía las cosas futuras por divina revelación sino por sospecha o por ingeniosa combinación de sucesos pasados. (E.B., 287.)

2. La opinión de que Isaías y los demás profetas sólo anunciaron acontecimientos fáciles de conjeturar por la historia de su época o que habían de suceder poco después; no se compagina con las profecías, especialmente con las mesiánicas y escatológicas, pronunciadas con gran antelación ni con la opinión general de los Santos Padres, los cuales afirman unánimes que los profetas anunciaron hechos que habían de realizarse muchos siglos después. (E.B., 288.)

3. Es inadmisible que los profetas, no sólo como predicadores de penitencia, sino como vaticinadores de sucesos venideros, debieran hablar siempre a sus oyentes, futuros y contemporáneos, en forma perfectamente inteligible; y que, por esto, la segunda parte del libro, en la cual el profeta consuela, no a los judíos de su época, sino a los que gemían en el destierro, cual si viviera en medio de ellos, no pueda tener por autor a Isaías, muerto tiempo hacía, sino que deba adjudicarse a un profeta desconocido, contemporáneo de la cautividad. (E.B., 289.)

4. La prueba filológica, sacada del lenguaje y estilo, para combatir la identidad del autor del Libro de Isaías, *no es de tal índole* que obligue a una persona prudente y versada en la crítica y en el hebreo a reconocer la pluralidad de autores. (E.B., 290.)

5. No se han aducido pruebas (razones) seguras, ni siquiera tomadas en conjunto *(cumulative)*, para demostrar que el Libro de Isaías no se deba atribuir solamente a este profeta, sino a dos o más autores." (E.B., 291.)

Capítulo II

EL LIBRO DE JEREMÍAS

Bibliografía. — a) Comentarios católicos: Dimmler, E.: "Jeremias" (M. Gladbach, 1920); Ricciotti, G.: "Il Libro di Geremia. Versione critica dal testo ebraico con introduzione e commento" (Turín, 1923); Leimbach, K. A.: "Das Buch des Propheten Jeremias übersetzt u. kurz erklärt" (Fulda, 1923-1924); Nötscher, F.: en "Die Heilige Schrift des Alten Testamentes" (1934); Condamin, A.: en "Études Bibliques" (3ª ed., 1936).

b) Comentarios no católicos: Cornill, C. H.: "Das Buch Jeremia erklärt" (Leipzig, 1905); Giessebrecht, F.: en "Handkommentar zum Alten Testament" (2ª ed., 1907); Binns, L. E.: en "Westminster Commentaries" (1919); * Volz, P.: en "Kommentar zum Alten Testament" (2ª ed., 1928).

a) Bibliografía especial católica: Faulhaber, M.: art. "Jeremias", en C.E., VIII, 334-339; Jean, F. C.: "Jérémie, sa politique, sa théologie" (París, 1913); Riessler, P.: "Der Prophet Jeremias", en B.Z.F., VII, 5 (1914-1915); Podechard, M. E.: "Le Livre de Jérémie: Structure et Formation", en R.B., XXXVII (1928), 181-197; De Vaux, R.: "Le sceau de Godolias, maître du palais", en R.B., XLV (1936), 96-102; Smith, E. J.: "The Decalogue and the Preaching of Jeremias", en C.B.Q., IV (1942), 197-209.

b) Bibliografía especial no católica: Skinner, J.: "Prophecy and Religion: Studies in the Life of Jeremiah" (Cambridge, 1922); Lofthouse, W. F.: "Jeremiah and the New Covenant" (Londres, 1925); Welch, A. C.: "Jeremiah. His Time and His Work" (Oxford, 1928); Smith, G. A.: "Jeremiah" (4ª ed., Londres, 1929); Calkins, R.: "Jeremiah the Prophet: A study in Personal Religion" (Nueva York, 1930); Volz, P.: "Der Prophet Jeremias" (3ª ed., Tubinga, 1930); Gordon, T. C.: "The Rebel Prophet" (Nueva York, 1932); Kroeker, J.: "Jeremia" (Giessen, 1937); Herntrich, V.: "Jeremia der Prophet" (Gütersloh, 1938).

Las cartas de Lakis: * Albright, W. F.: en B.A.S.O.R., LXI (1936), 10-16; LXVIII (1937), 22-26; LXIX (1938), 6 s.; LXX (1938), 11-17; LXXIII (1939), 12-21; LXXXII (1941), 18-24; * Gordon, C. H.: en B.A.S.O.R., LXVII (1937), 30-32; LXX (1938), 17 s.; * Ginsberg, H. L.: en B.A.S.O.R., LXXI (1938), 24-26; LXXX (1940), 10-13; * Obermann, J.: "The Archaic Inscriptions from Lachish", en J.A.O.S. (Suplem. Sept., 1938); Vincent, L. H.: en R.B., XLVIII (1939), 250-277, 406-433, 563-583; Vaccari, A.: en *Biblica,* XX (1939), 180-199.

Vida de Jeremías; marco histórico.[1] De este profeta conocemos más datos biográficos que de otro alguno del A.T. Su cometido fué en verdad ingrato, pues tuvo que predecir la destrucción de

[1] Steinmueller, J. E.: "Some problems, etc.", 177-180.

Jerusalem y de su templo. Por esta su misión han dado en llamarle el profeta de la hora undécima.

Era hijo del sacerdote Helcías, afincado en Anatot, al E. de Jerusalem, en la tribu de Benjamín. Fué santificado en el seno materno y elegido por Dios para ser profeta de las naciones (*Jer.* 1, 5). Vino al mundo en los últimos días del rey Manasés (698-643) hacia el año 650 a.J.C.; y el año 13 de Josías (628/627) llamóle Dios para su misión profética (*Jer.* 1, 2; 25, 3), que se desarrolló hasta la destrucción de Jerusalem en 586; después de la catástrofe, pudo continuar el profeta viviendo en Judá. Los judíos, luego de asesinar a Godolías, gobernador babilonio de Palestina, huyeron a Egipto y se llevaron consigo a Jeremías (*Jer.* 43—44). Según una vieja tradición cristiana (e. gr. Tertuliano, Seudo-Epifanio, S. Jerónimo, Martirologio Romano) fué apedreado y muerto por sus compatriotas y correligionarios porque les amenazó con la inminencia del castigo del Señor. La tradición judía (*Seder Olam Rabba*, 26) nos informa que Nabucodonosor deportó a Babilonia a Jeremías y a Baruch, después de la conquista de Egipto (a. 568); pero, según Fl. Josefo (*Antiq.* X, 9, 7), esa deportación es muy anterior a dicha fecha.

El período en que Jeremías ejerció su misión fué uno de los más graves y aciagos de la historia judía; pasó su vida solitario y célibe (*Jer.* 15, 17; 16, 2). Durante el reinado del impío Manasés restablecióse el culto de Baal y se introdujo el de los astros, a la manera asiriobabilónica; erigió Manasés altares a los ídolos en los dos atrios del templo y, como su abuelo Ajaz, sacrificó un hijo suyo a Moloc. El pueblo imitó el ejemplo de su soberano (4 *Reg.* 21, 1-18). Aun cuando la actuación del profeta comenzó el año 13 de Josías, no se sabe que tomara parte en las reformas religiosas por aquél emprendidas en el año 18 de su gobierno (a. 623), después que el Sumo Sacerdote Helcías halló en el templo el Libro de la Ley o de la Alianza (4 *Reg.* 22). Pero Jeremías apoyó enérgicamente este programa, incitando al pueblo a reorganizar su vida religiosa y a observar fielmente la ley del pacto con Yahveh (*Jer.* 11, 1-17). Al morir Josías en la batalla de Magiddó (609) compuso Jeremías un libro de sentidas endechas en su honor (2 *Par.* 35, 25). A Joacaz, depuesto y deportado a Egipto a los tres meses de reinado (4 *Reg.* 23, 31-34) sucedió Joaquín (608-597), hijo de Josías, que tuvo que rendir parias al Egipto. Entretanto Nabucodonosor, hijo de Nabopolasar, el fundador del Imperio Neo-Babilónico, campaba victorioso al frente de los ejércitos de su padre. Después de haber

derrotado a Neco, rey de Egipto, y a los asirios en la batalla de Karkemish (605) avanzó Nabucodonosor contra Jerusalem, la sitió y llevóse cautivos a Babilonia (*Dan.* 1, 1 ss.; 2 *Par.* 36, 6) al rey y a los hijos de las familias nobles. Pasado algún tiempo, devolvió Nabucodonosor al monarca de Judá la libertad y el reino; pero, a los tres años, rebelóse Joaquín; y contra él se dirigió el rey de Babilonia, con sus aliados de Siria, Moab y Amón. Joaquín murió poco antes de la caída de Jerusalem en poder del enemigo (4 *Reg.* 24, 1-7).

En estos tiempos tan aciagos hubo de actuar Jeremías, que, por sus proféticas amenazas, tuvo que emigrar perseguido por sus propios conciudadanos de Anatot (*Jer.* 11, 18-23), refugiándose en Jerusalem. Sus discursos pronunciados a la puerta del templo, vaticinando la destrucción de la ciudad y del templo por los pecados del pueblo (*Jer.* 7—10) le granjearon el odio de los sacerdotes y de los falsos profetas que lo pusieron en el cepo. Salvóse del último suplicio por la intervención de los príncipes y del pueblo (*Jer.* 20 y 26). El año cuarto del rey Joaquín dictó a su secretario un libro de vaticinios conminatorios contra Israel y Judá. Cuando, al año siguiente, se leyó públicamente dicho libro al pueblo, el rey se encolerizó en tal forma que arrojó el volumen al fuego y mandó que el profeta fuera degollado. Jeremías permaneció oculto y volvió a dictar el libro de vaticinios conminatorios, a los cuales añadió otras profecías (*Jer.* 36). Sucedió a Joaquín su hijo Jeconías (597), el cual, tras un breve reinado de tres meses, rindióse a discreción a Nabucodonosor que le llevó cautivo a Babilonia (4 *Reg.* 24, 8-17; *Ez.* 19, 5-14), según lo había predicho Jeremías (*Jer.* 22, 20-30).

Sedecías (597-586), tercer hijo de Josías, fué entronizado por el rey de Babilonia. Cuando Sedecías rehusó continuar el pago del tributo a Babilonia y buscó la alianza de Egipto (*Ez.* 17, 13; 2 *Par.* 36, 13), aconsejó el profeta al rey y al pueblo, como un mal menor, la fidelidad a Babilonia (*Jer.* 27, 12-22). El año 588 se presentó de nuevo Nabucodonosor a las puertas de Jerusalem con un poderoso ejército y puso cerco a la ciudad.

Acudió a levantarlo el faraón Efree con sus tropas (*Jer.* 37, 1-4). En este intervalo, pretendió el profeta abandonar la ciudad; pero fué arrestado, apaleado y puesto en una mazmorra (*Jer.* 37, 10-15). A petición suya, Sedecías lo trasladó al patio de la prevención (*Jer.* 37, 16-20). Como el profeta no cesaba de advertir al pueblo la inutilidad de la resistencia contra los babilonios, arrojáronle a una fangosa cisterna (*Jer.* 38, 1-6), de la

que fué extraído por el etíope Ebed-mélek (*Jer.* 38, 7-13); a los dos años de asedio, Jerusalem fué tomada y destruída (586). Sacaron los ojos al rey judío y, encadenado, le deportaron, con todo su pueblo, a Babilonia (*Jer.* 38, 28b—39, 10). Nabuzardán, general de Nabucodonosor, dejó en libertad al profeta, el cual tuvo que optar entre vivir con las clases humildes en su propia tierra (*Jer.* 39, 11-14) o aceptar un cargo honroso y responsable en Babilonia. Prefirió quedarse con Godolías, nuevo gobernador de Palestina (*Jer.* 40, 1-6) y uno de sus más fieles seguidores.

Argumento y división del libro. El Libro de Jeremías contiene singularmente las profecías relativas a la destrucción de Jerusalem. Campean algunos vaticinios netamente mesiánicos. En los caps. 30—33 profetiza un reino davídico, que será sellado por un pacto nuevo y eterno.

El Libro de Jeremías puede dividirse en dos partes principales, precedidas de un prólogo y seguidas de un apéndice histórico:

INTRODUCCIÓN: *Vocación de Jeremías por Yahveh* (1, 1-19).

PARTE I: *Profecías contra Judá y Jerusalem* (2, 1—45, 5).

- a) Vaticinios conminatorios por la apostasía de Israel, en los días de Josías y de Joaquín (2, 1—20, 18).
  - 1) Primer discurso: apostasía e ingratitud de Israel (2, 1—3, 5).
  - 2) Segundo discurso: castigo y devastación de Judá por los enemigos del Norte, a causa de la idolatría y de otros pecados (3, 6—6, 30).
  - 3) Tercer discurso: vana confianza en el templo; sus pecados los llevarán a la cautividad (7, 1—10, 25).[2]
  - 4) Cuarto discurso: violación de la alianza e infidelidad del pueblo; predicción simbólica del destierro (11, 1—13, 27).
  - 5) Quinto discurso: Yahveh desecha las súplicas del profeta en la pertinaz sequía (14, 1—15, 21); el profeta, símbolo de la ruina de Israel (16, 1—17, 27).
  - 6) Sexto discurso: simbología del alfarero y de la botija (18, 1—20, 18).
- b) Profecías de distintos períodos, hasta la caída de Jerusalem (21, 1—39, 18).
  - 1) Amenazas de castigo, por mano de los caldeos, a Sedecías y a la casa real, a los magnates, al pueblo, y a los falsos profetas (21, 1—29, 32).

[2] Vaccari, A.: "Jeremiæ sermo in templo (*Jer.* 7, 1-28)", en V.D., XIX (1939), 138-145, 193-200.

2) Restauración y nueva alianza eterna; mesianismo (30, 1—33, 26).[3]
3) Violación de la Ley de Yahveh por el rey Sedecías y su pueblo; lealtad de los Rekabitas (34, 1—35, 19).
4) El rey Joaquín quema el volumen de las profecías de Jeremías (36, 1-32).
5) Profecías y peripecias de Jeremías durante el sitio de Jerusalem (37, 1—39, 18).

c) Profecías y aconteceres después de la caída de Jerusalem (40, 1—45, 5).
1) Libertad de Jeremías en Mispá y asesinato de Godolías (40, 1—41, 18).
2) Emigración a Egipto del resto del pueblo con Jeremías, contra el parecer del profeta (42, 1—43, 18).
3) Censura a los judíos de Egipto por su idolatría (44, 1-30).
4) Baruk confortado por el profeta (45, 1-5).

PARTE II: *Profecías contra los gentiles* (46, 1—51, 64).
a) Profecías contra Egipto (46, 1-28).[4]
b) Profecías contra el pueblo filisteo (47, 1-7).
c) Profecías contra Moab (48, 1-47).
d) Profecías contra Amón (49, 1-6).
e) Profecías contra Edom (49, 7-22).
f) Profecías contra Damasco (49, 23-27).
g) Profecías contra Arabia (48, 28-33).
h) Profecías contra Elam (49, 34-39).
j) Profecías contra Babilonia (50, 1—51, 64).

APÉNDICE HISTÓRICO: *sobre la toma de Jerusalem y destrucción del templo durante el reinado de Sedecías; el asesinato de los cautivos; la liberación de Joaquín* (52, 1-34).

El texto. Los Setenta difieren grandemente del T.M. así en su ordenación como en su amplitud. La Vulgata sigue al Texto Masorético.

El T.M. y los Setenta convienen substancialmente en la disposición del texto desde el cap. 1, 1 al 25, 13; pero en lo restante, divergen ambos. Hablando en términos generales, 25, 15—45, 5 (T.M.), corresponde a 32, 1—51, 35 (LXX) y los vaticinios contra los gentiles, 46, 1—51, 64 (T. M.) a 25, 14—31, 44

[3] Closen, G.: "Femina circumdabit virum" *(Jer.* 31, 22b, Vulg.)", en V.D., XVI (1936), 295-304; Cummins, P.: "A Test Case in Text Transmission: *Jeremias* 33, 14-26", en C.B.Q., II (1940), 15-27.

[4] Condamin, A.: "Transpositions accidentelles, *Jer.* 46, 3-12", en R.B., XII (1903), 419-421.

(LXX). Pero aun en estas dos secciones las discordancias son numerosas.[5]

Por lo que a la extensión del texto se reduce, el de los Setenta omite como una octava parte del T.M., esto es, cerca de 2.700 palabras.

La versión griega silencia muchas palabras, sentencias, y aun secciones amplias (e. g. 33, 14-26); raras veces interpola.[6]

No bastan a explicar estas diferencias textuales entre las recensiones hebrea y griega los ordinarios errores de copistas y traductores.[7] Tres hipótesis tratan de explicar estas variantes. Opinan algunos autores que los Setenta representan un resumen del T.M.; creen otros, en cambio, que es la versión del original hebreo. Tal vez sea más verosímil que existió una doble recensión hebrea del L. de Jeremías: la *palestinense*, que contenía el texto más amplio y es la base del actual T.M., y la *egipcia*, de texto más reducido, del cual procede la versión de los Setenta. Tiénense ambos textos como auténticos: el de la Vulgata, que se aproxima al T.M., adoptado por la Iglesia latina; y el de los Setenta, en uso entre los griegos. Las citas de Jeremías en el N.T. son según la recensión hebrea (cf. *Mat.* 2, 18 y *Jer.* 31, 15) y según la versión griega (cf. *Hebr.* 8, 9 y *Jer.* 31, 32).

El Concilio de Trento (cf. E.B., 45 s.) garantizó esa concordancia de la Vulgata con el texto original.

Origen del libro; autor, fecha y composición. No existe una trabazón sistemática ni se guarda un orden cronológico entre los diversos discursos y secciones narrativas de la obra de Jeremías. De ahí las numerosas repeticiones,[8] la disgregación de capítulos que tratan de un mismo asunto (e. gr. 7 y 26), etc. Habla a veces en primera persona (e. gr. caps. 1—6; 11, 6. 9; 13, 6, etc.); otras, en tercera (e. gr. cap. 7; 19, 14; 20, 1 s.) y en varios pasajes se designa a Jeremías como "el profeta" (e. gr. 20, 2; 25, 2; 29, 1).

El mismo contenido del libro nos explica su complejidad. El año cuarto del rey Joaquín suplicó Jeremías a su secretario Baruk que escribiera los diversos vaticinios que él había proferido desde

5 * Swete, H. B.: "Introduction to the Old Testament in Greek" (2ª ed., Cambridge, 1914), 233; Goettsberger, J.: "Einleitung, etc.", 300 s.

6 Nötscher, F.: op. cit., 20 s.

7 Créese generalmente que el Jeremías griego es obra de dos traductores (caps. 1-28 y 32-51).

8 Kaulen-Hoberg: "Einleitung, etc.", II, 225 s.

el año 628.[9] Al año siguiente leyéronse todas estas profecías ante el rey y ante el pueblo; el monarca arrojó el libro a las llamas; entonces Jeremías indujo a Baruk a redactar de nuevo el libro con el mismo contenido; y además se le añadieron muchas profecías semejantes (cf. *Jer.* 36). Por aquel tiempo Jeremías frisaba en la mitad de su actividad profética; sus predicciones subsiguientes fueron también escritas.

Muchas de las contenidas en el texto original son de puño y letra del propio profeta (cf. *Jer.* 30, 2; 36, 2); pero aquellas en que se habla en tercera persona, copiólas su amanuense (cf. 7, 1; 11, 1).

La colección y la redacción definitiva del libro debe de ser obra de Baruk, que añadió algo de su propia cosecha.[10]

Dicha redacción es anterior al acabamiento de la Cautividad de Babilonia (536 a.J.C., pues no se habla del fin de ella) y posterior a la liberación del rey Joaquín en 561 (52, 31-34).

Autenticidad. No puede ponerse en tela de juicio la autenticidad de las profecías de Jeremías, que se prueba por criterios externos decisivos. Expresamente se alude a ellas en el A.T. El profeta Daniel asevera que Jeremías predijo un destierro de 70 años (cf. *Dan.* 9, 2 con *Jer.* 25, 11 s.; 29, 10); los libros históricos confirman la verdad de este cautiverio (cf. 2 *Parl.* 36, 21 y 1 *Esd.* 1, 1). El L. de Sirac atribuye la destrucción de Jerusalem al repudio de los oráculos de Jeremías (49, 8 s.). Tanto Fl. Josefo (*Antiq.* X, 5, 1) como el Talmud (*Baba Bathra*, 14b—15a) corroboran esta afirmación. Tampoco faltan en el N.T. alusiones expresas e implícitas al Libro de Jeremías. *Mat.* 2, 17 s. cita *Jer.* 31, 15; *Mat.* 21, 13; *Mc.* 11, 17; *Lc.* 19, 46; citan *Jer.* 7, 11; *Rom.* 11, 27 da una recopilación del texto de *Jeremías* 31, 33 s.; *Hebr.* 8, 8-13 (cf. también *Hebr.* 10, 16 s.) cita *Jer.* 31, 31-34. Añádase a esto que la tradición cristiana afirmó de consuno la autenticidad del L. de Jeremías.

[9] Probablemente el mismo profeta había recopilado previamente sus discursos.

[10] Hoy niega la escuela racionalista la integridad del libro; pero no convienen en lo relativo a la extensión de las interpolaciones. Cf. * Pfeiffer, R. H.: "Introduction, etc.", 504 ss.

Capítulo III

LAS LAMENTACIONES DE JEREMÍAS

Bibliografía. — a) Comentarios católicos: Knabenbauer, J.: en "Cursus Scripturæ Sacræ" (2ª ed., 1907); Dimmler, E.: "Daniel, Klagelieder, Baruch" (M. Gladbach, 1921); Ricciotti, G.: "Le Lamentazioni di Geremia. Versione critica dal testo ebraico con introduzione e commento" (Turín, 1924); Paffrath, T.: en "Die Heilige Schrift des Alten Testamentes" (1932).

b) No católicos: Lohr, M.: en "Handkommentar zum Alten Testament" (2ª ed., 1907); Haller, M.: en "Handbuch zum Alten Testament" (1940).

Bibliografía especial: Zenner, J. K.: "Beiträge zur Erklärung der Klagelieder" (Friburgo de B., 1905); Laur, E.: "Thr. 1", en B.Z., III (1905), 251-262; ídem, "Thr. 1-5"; en B.Z., IV (1906), 142-151, 232-246, 380-385; Zorell, F.: "Zu Thr. 1", en B.Z., VI (1908), 15-24; Faulhaber, M.: art. "Jeremias" en C. E., VIII, 338-339; Wiesmann, H.: "Der planmässige Aufbau der Klagelieder des Jeremias", en *Biblica,* VII (1926), 141-161; ídem, "Der Zweck der Klagelieder des Jeremias", en *Biblica,* VII (1926), 412-428; ídem, "Die Textgestalt des 5 Kapitels der Klagelieder", en *Biblica,* VIII (1927), 339-347; ídem, "Zu Klagelieder 3, 1a", en B.Z., XVIII (1928), 38 s.; ídem, "Der geschichtliche Hintergrund des Büchleins der Klagelieder", en B.Z., XXIII (1935), 20-43; ídem, "Der Verfasser der Klagelieder ein Augenzeuge?", en *Biblica,* XVII (1936), 71-84.

Título. Denominaron los Talmudistas a estos cinco cantos de gemido *Qinoth* y más tarde *'Ekah,* i. e., "Cómo", por la palabra inicial de las elegías primera, segunda y cuarta; los Setenta, Θρῆνοι, que la Vulgata tradujo "Threni id est lamentationes Jeremiæ prophetæ".

Argumento. Podemos compendiar los cinco poemas elegíacos en esta forma:

a) El poeta, en nombre de Jerusalem, llora amargamente sobre la destrucción y desolación de la ciudad (1, 1-11 a); la ciudad devastada, personificada, canta su propia amargura (1, 11b-16); clama el poeta que no hay paño de lágrimas para Sión (1, 17); confiesa la ciudad sus culpas y clama a Yahveh por su remedio (1, 18-22).

b) Describe y llora el poeta la destrucción de la ciudad y del templo, provocada por Yahveh en el ardor de su cólera (2, 1-12); increpa a Sión, dícele por qué Yahveh la ha castigado, y la

invita a buscar en El su refugio (2, 13-19); se cierra el poema con una súplica ardiente que Sión dirige a Yahveh en demanda de piedad (2, 20-22).

c) Queréllase el poeta por sus amarguras en el servicio de Yahveh y por la prueba de fuego a que Dios mismo le ha sometido (3, 1-18); pero confía en la bondad de Dios (3, 19-30), porque Dios es misericordioso con quien humildemente reconoce su rebeldía (3, 31-48); presiente el poeta que, por el rodar de sus lágrimas y por el rumor de su oración, Yahveh humillará a sus enemigos (3, 49-66).

d) Triste sino el de los príncipes y pueblo de Sión (4, 1-12), por los pecados de sus profetas y las iniquidades de sus sacerdotes (4, 13-16); ninguna ayuda vino de nación extranjera; sino que capturaron al ungido de Yahveh (Sedecías) (4, 17-20); alborózate, Edom, por la destrucción de Jerusalem, que tu suerte está echada (4, 21 s.).

e) Hondo quejido del poeta por la patética y miserable condición de su pueblo (5, 1-18); plegaria por Sión (5, 1-20).

Estructura literaria. Cuatro de los cinco poemas líricos son endechas acrósticas alfabéticas; constan de tantas estrofas como letras tiene el alfabeto hebreo (22), salvo el tercero que triplica el número de letras. En las elegías primera, segunda y cuarta comienza cada estrofa con la correspondiente letra del alfabeto; en la tercera lamentación, cada verso de una misma estrofa comienza con la misma letra; la plegaria a Yahveh no es poema acróstico. En la primera lamentación se respeta el orden corriente del alfabeto hebreo (i. e., la letra *ayin* antes que la letra *p̱hê)*, en tanto que en la segunda y cuarta, *p̱hê* precede a *ayin*.

La métrica de los cuatro primeros poemas es el *qinah* (elegíaco), según la cual el segundo *hemistiquio* es más breve que el primero. En el cuarto poema, cada dos versos se encabeza con una letra; en el primero y segundo, cada tres versos; y en el tercero, sendas letras idénticas encabezan los tres versos de cada estrofa.

Autor y fecha de composición. Las tradiciones judía (e. g. Fl. Josefo, el Targum y el Talmud) y primitiva cristiana (e. g. Orígenes, S. Hilario, S. Epifanio, S. Jerónimo) ven en Jeremías el autor de las Lamentaciones.

El testimonio más antiguo en pro de la genuinidad jeremiana y sobre la ocasión que inspiró los Trenos, leémosle en el preámbulo que los Setenta pusieron al libro: "Y aconteció, después de ser cautivado Israel, y Jerusalem devastada, que Jeremías sentóse

a llorar y entonó esta lamentación sobre Jerusalem y dijo..." Esta introducción, aunque no escrita por el autor de las Lamentaciones, procede del texto hebreo y la registran, con ligeras variantes, los códices latinos; pero falta en el T.M.

Del contenido mismo de la obra parece deducirse la autenticidad jeremiana. El autor es testigo de vista de la catástrofe; esto supone que la obra es inmediatamente posterior a la ruina de Jerusalem y de su templo en el 586 a.J.C. (cf. 1, 13-15; 2, 6. 9 ss.; 4, 10). Por lo demás, es innegable el parentesco literario del Libro de Jeremías y del Libro de los Trenos o Lamentaciones (e. gr. "la pisoteada doncella, hija de Sión" en *Lam.* 1, 15; 2, 13; *Jer.* 8, 21 s.; 14, 17, etc.).[1]

Inclusión en el Canon y uso litúrgico. En los Setenta, la Vulgata y la Peshitto, el Libro de las Lamentaciones sucede inmediatamente al de Jeremías y, por eso, rara vez se hace mención expresa de ellas en las colecciones canónicas (e. g. en el Concilio de Trento). En el Canon judío son parte de los *Kethubim* o *Hagiographa* y de los rollos o *Megilloth,* entre el L. de Rut y el Eclesiastés.

Los judíos las introdujeron en su liturgia hacia el siglo III de nuestra era. Leíanlas en el noveno día de Ab (julio/agosto), que es el aniversario de la destrucción de Jerusalem. La Iglesia Católica derrama por ellas, en la Semana Santa, sus sentimientos de dolor, por la Pasión y Muerte de Jesucristo.

[1] Goettsberger, J.: "Einleitung, etc.", 305, atribuye las Lamentaciones 2ª-4ª a Jeremías y las 1ª y 5ª a otro autor contemporáneo del profeta. Los partidarios de la Escuela Crítica niegan la paternidad jeremiana de estas elegías, que proceden, según ellos, de diferentes autores y épocas. Cf. * Pfeiffer, R. H.: "Introduction, etc.", 722 s.

Capítulo IV

LA PROFECÍA DE BARUK

Bibliografía. — a) Comentarios católicos: Knabenbauer, J.: en "Cursus Scripturæ Sacræ" (2ª ed., 1907); Dimmler, E.: "Daniel, Klagelieder, Baruch" (M. Gladbach, 1921); Kalt, E.: en "Die Heilige Schrift des Alten Testamentes" (1932).

b) Comentarios no católicos: Whitehouse, O. C.: en Charles' "Apocrypha, etc.", I, 569-595.

Bibliografía especial: Gigot, F. E.: art. "Baruch", en C.E., II, 319-321; Stoderl, W.: "Zur Echtheitsfrage von Baruch 1—3, 8" (Münster, 1922).

Nombre, actividad y escritos del Profeta. Baruk (i. e. santo) era hijo de Nería *(Jer.* 32, 12; *Bar.* 1, 1) y hermano del prefecto de viajes, Sereyá *(Jer.* 51, 59; *Bar.* 1, 1). El año cuarto del rey Joaquín (605 a.J.C.) escribió las profecías de Jeremías, su maestro, y al siguiente leyólas al pueblo. Volvió a redactarlas después que el rey quemó la primera copia *(Jer.* 36).

Acompañó, durante el asedio de Jerusalem por Nabucodonosor (a. 587/586), al profeta Jeremías que compró de un pariente suyo un campo en Anatot y entregó a su secretario Baruk la carta de compra *(Jer.* 32, 6-14). A la caída de la Ciudad Santa, y tras el asesinato de Godolías, gobernador judío de Judá, vióse precisado a seguir la suerte de los israelitas que huyeron al Egipto *(Jer.* 43, 1-7), en donde, según S. Jerónimo *(In Isa.* 36, 6 s.), murieron Jeremías y Baruk. Otra versión nos asegura que Nabucodonosor se los llevó a Babilonia (en 583 a.J.C. según Fl. Josefo, *Antiq.* X, 9, 7; en 568 según *Seder Olam Rabba,* 26) después que hubo conquistado el reino egipcio. Otros afirman que Baruk visitó Babilonia después de la muerte de Jeremías y que en ella falleció en 574.[1]

Atribúyese comúnmente a Baruk la redacción definitiva del L. de Jeremías. La obra propia de Baruk es también libro inspirado, y está incluído en el Canon católico; en cambio es apócrifo e inauténtico el "Apocalipsis siríaco de Baruk".[2]

1 Goettsberger, J.: "Einleitung, etc.", 306.
2 Steinmueller, J. E.: "Introducción, etc.", 130.

Argumento y división.[3] Consta el L. de Baruk, descontando la Epístola de Jeremías, de una introducción y dos partes principales, la última de las cuales (3, 9—5, 9) está en verso.

INTRODUCCIÓN HISTÓRICA (1, 1-14).

a) Estas son las palabras del libro que en Babilonia escribió Baruk, el año quinto, en el tiempo en que los caldeos se apoderaron de Jerusalem (1, 1 s.).

b) Y habiendo leído su libro en Babilonia ante el rey Jeconías (o Joakim) y la asamblea de desterrados, provocó en ellos una reacción saludable (1, 3-5).

c) Hízose a la sazón una colecta y enviaron el dinero a Joaquín,[4] sacerdote de Jerusalem, para que ofreciera sacrificios sobre el altar del Señor y suplicaron que la congregación de Jerusalem rogara por sus nuevos amos de Babilonia, Nabucodonosor y su hijo Baltasar,[5] así como por sus correligionarios expatriados (1, 6-13).

d) Debía leerse el L. de Baruk, que les fué remitido, en la fiesta (i. e., de los Tabernáculos) y en los días de asamblea (i. e., en los días primero y octavo de dicha fiesta) (1, 14).

PARTE I: *Confesión de los pecados y demanda de misericordia* (1, 15—3, 8).

a) Una confesión humilde de las propias iniquidades y un sincero reconocimiento de la justicia de Dios, por sus pecados y su desobediencia (1, 15—2, 12).

b) Demanda de perdón por tres motivos: sería para la gloria de Dios que "conozca toda la tierra que tú eres el Señor Dios nuestro" (2, 13-18); manifestaría la fidelidad de Dios a sus promesas, pues no solamente vaticinó por sus profetas el castigo, sino el perdón al arrepentimiento (2, 19-35); pondría de relieve la justicia de Dios, porque el destierro actual es "secuela de las iniquidades de nuestros padres" (3, 1-8).

PARTE II: *Esperanza de Israel en un futuro mejor* (3, 9—5, 9).

a) Elogio de la sabiduría (3, 9—4, 4).

1) Israel sufre sus desventuras por el abandono de la ley de vida; "aprende, Israel, dónde está la prudencia" (3, 9-15).

[3] En los Setenta prevalece el orden siguiente: Jeremías, Baruk (1, 1—5, 9), Lamentaciones, Epístola de Jeremías (1, 1-72); pero en la Vulgata, Jer.; Lamentaciones, Baruk (con la Epístola de Jeremías: 1, 1—6, 72).

[4] Joaquín no era sacerdote, sino vicario del Sumo Sacerdote, que vivía en el destierro (cf. 1 *Par.* 6, 15).

[5] Baltasar era hijo de Nabonido, aunque se le llame de Nabucodonosor, del cual era nieto, palabra que no se registra en el hebreo (*Dan.* 5, 2. 11. 18. 22). Cf. Steinmueller, J. E.: "Some problems, etc.", 183 s.

2) El hombre por sí mismo es incapaz de alcanzar la verdadera sabiduría (3, 16-31).
3) Sólo Dios posee la sabiduría que a Israel reveló mediante su Ley (3, 32—4, 4).

b) Exhortación de Jerusalem al pueblo (4, 5—5, 9).
1) El profeta consuela a Jerusalem (4, 5-9a).
2) Jerusalem habla a sus hijos, a los cuales alienta a poner su confianza en Dios (4, 9b-29).
3) Conforta el profeta a Jerusalem, evocando la destrucción de Babilonia (4, 30-37) y animándole a la alegría, con la esperanza de su futuro esplendor (5, 1-9).

Lengua original y versiones. Conocemos el L. de Baruk por la versión de los Setenta y por las traducciones que dependen de ella, como la Vetus Latina (inserta en la Vulgata, porque S. Jerónimo no lo tradujo del hebreo), la Peshitto y la Siro-Hexaplar.

Aunque S. Jerónimo *(Præf. in Jer.)* afirme que en aquella sazón no existía texto hebreo de la profecía de Baruk, por varios indicios colegimos que se escribió originariamente en dicho idioma. a) En las notas marginales a la versión siro-hexaplar (1, 17-23) afírmase que algunas de las palabras griegas "no se leen en el texto hebreo". b) Cítanse varios pasajes de la versión griega de Teodoción, que tradujo solamente del hebreo o del arameo. c) La existencia de hebraísmos en la actual recensión griega es evidente e innegable.[6]

Unidad y autenticidad. Varios críticos modernos discuten la unidad del libro, fundados en las diferencias estilísticas y lexicológicas de la obra; afirman además que es patente el influjo de la filosofía griega en la segunda parte. Puede datarse la obra a fines del período persa, o en la época macabea o en los últimos días del siglo I de la era cristiana.[7]

Según la tesis tradicional, una redacción primitiva en hebreo establece la posibilidad de que Baruk fuera el autor de la obra que se le atribuye. No es históricamente improbable que Baruk viviera en Babilonia el año de la destrucción de Jerusalem (cf. Fl. Josefo., *Antiq.* X, 9, 7). a) En el mismo título del libro se

6 Cf. 1, 10 en que *manna* (LXX, Vulg.) se lee en lugar de *minchah* (ofrenda); 1, 22, "*operari* diis alienis" (Vulg.) en vez de *servire*, pues la palabra hebr. *'abad* tiene ambos significados (cf. también 2, 21 s., 24 s.); 2, 25 *emissione* (Vulg.) presupone el hebreo *dabar* por *deber*, etc. Cf. Goettsberger, J.: "Einleitung, etc.", 308, notas 1, 2, 3, al pie. * Whitehouse, O. C. (op. cit., 571-574), defiende que *Bar.* 1, 1—4, 4 procede de un original hebreo, pero que el idioma original de *Bar.* 4, 5—5, 9 era el griego.

7 * Whitehouse, O. C.: op. cit., 574-576.

adscribe la obra a Baruk: "Estas son las palabras del libro que Baruk, hijo de Nerías... escribió en Babilonia el año quinto, el día séptimo del mes, en el tiempo en que los caldeos se apoderaron de Jerusalem y la incendiaron" (*Bar.* 1, 1 s.). b) A mayor abundamiento, revélase el autor bien compenetrado con el espíritu (cf. *Bar.* 1, 12 y 2, 21 con *Jer.* 29, 7; *Bar.* 3, 22 s. con *Jer.* 49, 7), forma (cf. *Bar.* 1, 20 con *Jer.* 2, 7) y lenguaje (cf. *Bar.* 2, 23 con *Jer.* 7, 34 y 25, 10 s.) de Jeremías.[8] c) El ambiente y marco histórico presupuestos en el libro se armonizan perfectamente con el período de Baruk. Los judíos cautivos reconocen que por sus pecados padecen destierro (*Bar.* 2, 12 s.; 3, 10; 4, 6-10). Continúan los sacrificios sobre el altar de Yahveh (*Bar.* 1, 10) como en tiempo de Jeremías (*Jer.* 41, 5). Se aconseja a los judíos sumisión y que rueguen por sus conquistadores (*Bar.* 1, 11), según les había ordenado Jeremías (*Jer.* 29, 7).[9]

La segunda parte (3, 9—5, 9), escrita en verso, es una continuación ideológica de la primera; son sus destinatarios los desterrados de Babilonia "en la tierra de los enemigos" (cf. 3, 8 con 3, 10). Por su entonación literaria difieren ambas secciones. La primera (1, 15—3, 8) es una humilde y sentida confesión de los pecados de Israel y una súplica de misericordia y perdón, que el pueblo debe recitar. En la segunda, surge el profeta como maestro y guía de su pueblo, al cual instruye en las leyes de vida del Señor y les consuela en sus amarguras. Como un tercio de esta segunda parte está empedrado de palabras y frases peculiares, una mitad de los cuales reflejan el influjo de Jeremías.[10]

Autoridad canónica. Los judíos nunca aceptaron el libro deuterocanónico de Baruch; pero reconociólo la Iglesia desde el Canon alejandrino. Veneráronlo los Santos Padres como Sagrada Escritura y la Iglesia católica lo incluyó en diversos catálogos de libros canónicos.[11]

[8] Kaulen-Hoberg: "Einleitung, etc.", II, 232 s. De los 55 versículos entre *Bar.* 1, 15 y 3, 8, veintidós guardan alguna dependencia con Jeremías. Cf. también Kalt, E.: op. cit., 4 s.

[9] *Daniel* 9, 7-10 (cf. también 2 *Esd.* 9, 32) o procede de *Bar.* 1, 15-18 o reproduce simplemente una plegaria tradicional en Jerusalem.

[10] Kalt, E.: op. cit., 5.

[11] Steinmueller, J. E.: "Introducción, etc.", 79, 81 s., 91 ss.

CAPÍTULO V

LA EPÍSTOLA DE JEREMÍAS

Bibliografía. — a) COMENTARIOS CATÓLICOS: Cf. el Libro de Baruk.
b) COMENTARIOS NO CATÓLICOS: Ball, C. J.: en Charles' "Apocrypha, etc.", I, 596-611.

En la Vulgata, el capítulo sexto del Libro de Baruk está constituído por una carta de Jeremías a los deportados de Babilonia. En los manuscritos griegos es una pieza independiente, inserta entre las Lamentaciones y el Libro de Ezequiel.

Argumento. Es una vehemente diatriba contra el culto idolátrico; previene a los judíos contra el influjo de la idolatría babilónica.

Tras la rotulación (6, 1) expone el autor en el exordio, con pincelada rápida, que el destierro de Babilonia es consecuencia y obra del pecado, que su duración será larga; mas que no por eso han de postrarse ante los ídolos babilónicos (6, 2-6). Constituye el cuerpo de la Epístola (6, 7-72) una donosa sátira contra la impotencia e inconsistencia de los ídolos. Son simulacros labrados de metales preciosos y aderezados con bellos ropajes, pero carecen de todo poder (6, 7-14); no hay por qué temer a estos ídolos inertes (6, 15-22; 6, 23-28). De la conducta de los hombres, mujeres y reyes babilónicos dedúcese qué nula es la eficacia de tales diosecillos (6, 29-39); los mismos conjuros y la hierodulia son prueba palmaria de que aquellos dioses no aventajan a los meros simulacros (6, 40-44); los ídolos son no más obra de la humana artesanía (6, 45-51), incapaces de sentenciar sus propias causas y de enderezar ningún entuerto (6, 52-55); son los ídolos efigies inútiles y monstruosas (6, 56-64); no pueden ni bendecir ni maldecir, ni mostrar señales en el cielo (6, 65-68); un hombre justo que no tiene ídolos, estará lejos de merecer reproche (6, 69-72).

Autenticidad. Los escritores no católicos niegan comúnmente a Jeremías la paternidad literaria de esta Epístola, atribuyéndola bien a un judío helenístico del tiempo de Alejandro Magno, bien a los macabeos.

Mas los comentaristas católicos, argumentando por el título que le antepusieron los Setenta, opinan que es de Jeremías:[1] "Traslado de la carta que mandó Jeremías a los que eran llevados cautivos a Babilonia, por el rey de los babilonios, para anunciarles lo que Dios le había ordenado" (cf. también *Jer.* 29, 1 ss.). El Libro Segundo de los *Macabeos* 2, 1-3, menciona esta carta, en la cual Jeremías exhortaba al pueblo a huir de la idolatría. En dicha carta manifiesta el autor un conocimiento nada vulgar de la religión babilónica y del ritual idolátrico, pero no alude al culto egipcio.

Lengua. Solamente se nos ha conservado en griego y en las versiones que dependen de los Setenta. Pero el idioma primitivo fué el hebreo; y la actual recensión griega rezuma hebraísmo en sus giros y en sus expresiones oscuras.

Canonicidad. El deuterocanónico "Epístola de Jeremías" no entró en el Canon judío, pero sí en el cristiano, a partir del alejandrino. Inscríbenle entre los libros del A.T., Orígenes (cf. Eusebio, *Hist. Eccl.* VI, 25), S. Cirilo de Jerusalem (*Catech.* IV, 35), el Concilio de Laodicea (E. B., 9); Tertuliano, S. Cipriano, Materno, S. Hilario y otros citan esta Epístola como de Jeremías.

[1] Objetan los racionalistas que según el L. de Jeremías (29, 10), duró el cautiverio 70 años; mas según esta Epístola (*Bar.* 6, 2), siete generaciones, i. e., $7 \times 40 = 280$ años. Respuesta: a) la palabra hebrea *dor* significa generación y período de tiempo; b) sugieren algunos que hubo error en la transcripción, en que se leyó *zain* (= 7) en vez de su similar *gimel* (= 3); c) piensan otros que pueden estar representadas siete generaciones en un período de 70-80 años (cf. *Tob.* 14, 4. 15; i. e., el viejo Tobit, Tobías el joven, y sus descendientes hasta la quinta generación).

CAPÍTULO VI

EL LIBRO DE EZEQUIEL

Bibliografía. — a) COMENTARIOS CATÓLICOS: Dimmler, E.: "Ezechiel" (M. Gladbach, 1920); Heinisch, P.: en "Die H.S. des A.T." (1923).

b) COMENTARIOS NO CATÓLICOS: Kraetzschmar, R.: en "Handkommentar zum Alten Testament" (1900); Redpath, H. A.: en "Westminster Commentaries" (1907); Herrmann, J.: en "Kommentar zum Alten Testament" (1924); Bertholet, A. y Galling, K.: en "Handbuch zum Alten Testament" (1937); Cooke, G. A.: en "The International Critical Commentary" (2 vols. (1937); Matthews, I. G.: "Ezechiel" (Filadelfia, 1939).

ESTUDIOS ESPECIALES: Van Hoonacker, M. A.: "Les prêtres es les Lévites dans le livre d'Ézéchiel", en R.B., VIII (1899), 177-205; ídem, "Le titre primitif du livre d'Ézéchiel", en R.B., IX (1912), 241-253; * Lajciak, J.: "Ézéchiel, sa personne et son enseignement" (París, 1905); *Kuhl, C.: "Die literarische Einheit des Buches Ezechiel" (Tubinga, 1917); * Lofthouse, W. F.: "The Prophet of Reconstruction: A Patriot's Ideal for a New Age" (Londres, 1920); Dürr, L.: "Die Stellung des Propheten Ezechiel in der israelitisch-jüdischen Apokalyptik" (Münster, 1923); Phol, J.: "Die Messiaserwartung beim Propheten Ezechiel" (Bonn, 1929); Gronkowski, W.: "Le Messianisme d'Ézéchiel" (Estrasburgo, 1930); * Torrey, C. C.: "Pseudo-Ezechiel and the Original Prophecy" (New Haven, 1930); *Buttenwieser, M.: "The Date and Character of Ezechiel's Prophecies" (Cincinnati, 1930); Gruenthaner, M.: "The Messianic Concepts of Ezechiel", en Theol. St., II (1941), 1-18.

Vida del profeta. Ezequiel (gr. Iezekiel; hebr., Jechzqel, i. e., "Dios es fuerte"), hijo de Buzi (*Ez.* 1, 3), pertenecía a la clase sacerdotal, probablemente del linaje de Sadoc. Su conocimiento profundo de la liturgia, según se desprende del libro, indica a todas luces que Ezequiel había ejercido funciones sacerdotales antes de su deportación en el 597 a.J.C. (cf. *Ez.* 1, 2; 33, 21; 40, 1) por Nabucodonosor (4 *Reg.* 24, 14-16; *Jer.* 27, 20; 52, 28), al lado del rey Jeconías y de otros judíos notables.

Vivió en la floreciente colonia hebrea de Tel-Abib (*Ez.* 3, 15, que la Vulgata traduce "acervus novarum frugum"), lugar situado a orillas del río Kobar (*Ez.* 1, 1. 3; 3, 15). Vivía en casa propia (*Ez.* 3, 24; 8, 1; 14, 1; 20, 1) con su mujer, que murió repentinamente el mismo día en que Nabucodonosor formalizó el sitio de Jerusalem (diciembre/enero del 588; *Ez.* 24, 1; 24, 15 ss.; cf. asimismo 4 *Reg.* 25, 1; *Jer.* 39, 1; 52, 4).

En 593 a.J.C., el año quinto de la deportación del rey Joaquín (y de la suya propia), la palabra de Yahveh fué dirigida a Ezequiel *(Ez.* 1, 1—3, 21),[1] el cual ejerció desde entonces, durante veintidós años, su misión profética en Babilonia, alentando a los desterrados al arrepentimiento, infundiéndoles esperanza y consuelo, con sus oráculos proféticos y con gran copia de plasmaciones simbólicas. La última fecha de su libro es de marzo/abril del 571 *(Ez.* 29, 17); no sabemos cuánto tiempo después de esta fecha actuó el profeta, y menos aún si presenció la liberación del rey Joaquín, un decenio más tarde.

Argumento y división. En tanto que Jeremías predecía la destrucción de Jerusalem y presenciaba el acontecimiento, Ezequiel vaticinaba el mismo trágico destino de la Ciudad Santa a los desterrados entre quienes vivía, describiendo con visión profética toda la magnitud de la catástrofe *(Ez.* 1, 1—24, 27). Prenuncia el castigo divino contra las naciones vecinas, que exultaban de satisfacción por la ruina de Judá y de Israel *(Ez.* 25, 1—32, 32). Por último, Israel cobrará nueva gloria en un reino nuevo *(Ez.* 33, 1—48, 35).

Previa una larga introducción, divídese el libro en tres partes.

INTRODUCCIÓN: *Vocación y misión de Ezequiel* (1, 1—3, 21).

- a) Visión de la gloria de Yahveh (1, 1—2, 1a).
- b) Vocación de Ezequiel al ministerio profético (2, 1b—3, 15).
- c) Responsabilidad de su ministerio profético (3, 16-21).

PARTE I: *Vaticinios contra Judá y Jerusalem* (3, 22—24, 27).

- a) Silencio del profeta (3, 22-27).
- b) Predicción de la caída de Jerusalem mediante simbólicas acciones (4, 1—5, 17) y oráculos proféticos (6, 1—7, 27).[2]
- c) Visión profética del pecado (8, 1-18) y castigo de Jerusalem (9, 1—11, 25).[3]
- d) Muestra el profeta, mediante acciones simbólicas, parábolas y discursos, que el castigo es inevitable a causa de la corrupción general (12, 1—19, 4).[4]
- e) Ultimos vaticinios conminatorios antes de la destrucción de Jerusalem y del reino (20, 1—24, 27).[5]

[1] Frisaría en los treinta años al tiempo de su llamamiento *(Ez.* 1, 1).

[2] Goettsberger, J.: "Ez. 7, 1-16 textkritisch und exegetisch untersucht" en B.Z., XXII (1934), 195-223; Vaccari, A.: "Ez. 7, 23", en *Biblica,* II (1921), 221-223.

[3] Goettsberger, J.: "Zu Ez. 9, 8 und 11, 13", en B.Z., XIX (1932), 6-19.

[4] Sanda, A.: "Zu Ez. 18, 10", en B.Z., III (1905), 146-149.

[5] Schlögl, A.: "Ez. 20, 5-22", en B.Z., IX (1911), 257-262.

PARTE II: *Profecías contra los gentiles* (25, 1—32, 32).
- a) Contra los amonitas (25, 1-7).
- b) Contra Moab (25, 8-11).
- c) Contra Edom (25, 12-14).
- d) Vaticinio contra Filistea (25, 15-17).
- e) Contra Tiro (26, 1—28, 19).
- f) Contra Sidom (28, 20-26).
- g) Oráculos contra Egipto (29, 1—32, 32).

PARTE III: *Restauración de Israel* (33, 1—48, 35).
- a) La nueva alianza; resurrección nacional; invasión y derrota de Gog (33, 1—39, 29).
  1) Invitación al arrepentimiento (33, 1-33).
  2) Alegoría del buen pastor; el nuevo David (34, 1-31).
  3) Destrucción de Idumea (35, 1-15).
  4) Restauración de Israel (36, 1-38).
  5) Visión de los huesos secos, símbolo de la resurrección de Israel (37, 1-38).
  6) Expedición de Gog desde el país de Magog y victoria definitiva del reino de Dios (38, 1—39, 29).[6]
- b) Profecía sobre la restauración teocrática (40, 1—48, 35).
  1) El nuevo templo y su dedicación (40, 1—43, 27).
  2) El nuevo culto (44, 1—46, 24).[7]
  3) La nueva tierra de Israel y su distribución (47, 1—48, 35).[8]

El profeta Ezequiel es el primer escritor hebreo que nos presenta una autobiografía fechada. Los principales datos cronológicos son éstos:[9]

TEXTO	MES	DÍA	AÑO	NUESTRO CÓMPUTO
1, 1 s.	IV	5	5	Junio/julio 593 a.J.C.
8, 1	VI	5	6	Agosto/septiembre 592
20, 1	V	10	7	Julio/agosto 591
24, 1	X	10	9	Diciembre/enero 588
26, 1	?	1	11	Febrero o marzo 586
29, 1	10	12 (T.M.)	10	Diciembre/enero 587
29, 17	I	1	27	Marzo/abril 571
30, 20	I	7	11	Marzo/abril 587
31, 1	III	1	11	Mayo/junio 587
32, 1	XII	1	12	Febrero/marzo 586
32, 17	XII (?)	15	12	Febrero/marzo 586
33, 21	X	5	12	Diciembre/enero 586
40, 1	I	10	25	Marzo/abril 573

6 De Vaux, R.: "Magog-Hierapolis", en R.B., XLIII (1934), 568-571.
7 Pohl, A.: "Das verschlossene Tor. Ez. 44, 1-3", en *Biblica*, XIII (1932), 90-92.
8 Höpfl, H.: "Vidi aquam", en V.D. (1924), 175-178.
9 Heinisch, P.: op. cit., 17.

Origen del libro; carácter literario, fecha y autor. No se remonta Ezequiel a las cumbres líricas del profeta Isaías; pero su oratoria, reforzada por imágenes y *símbolos* y por *acciones simbólicas* [10] es vigorosa y persuasiva (cf. *Ez.* 4, 12 y 12, 3, la escenificación de los simbolismos; y 12, 9 ss. y 37, 18 ss. la explicación de estas acciones a los cautivos; en 4, 3 se explica el porqué de ellas: "Sirva esto de señal para la casa de Israel"). Las *visiones* con que Dios ilustró a su profeta Ezequiel son más amplias y detalladas que las de ningún otro (cf. 1, 1—3, 15; 3, 22-27; 8, 1—11, 25; 37, 1-14; 40, 1—48, 35).[11] Estos recursos oratorios cobraron calor y vida con las *parábolas* que brotaban de su imaginación volcánica (cf. caps. 16, 17 y 19).

Aunque Ezequiel hablara generalmente en prosa y adoleciera de ciertas monótonas repeticiones, no faltan en su obra pasajes netamente poéticos (e. g. caps. 17, 3-10. 22-24; 19; 21, 9-17. 28b—32).

Sírvese a veces en sus descripciones de expresiones y símbolos babilónicos (e. g. *Querubim)*, sin que ello signifique sanción de las religiones de Babilonia; [12] su lenguaje rezuma arameísmo.

Hasta época reciente, católicos y acatólicos han afirmado la autenticidad de las profecías de Ezequiel, a quien se atribuía la composición misma del libro.[13]

El empleo de la primera persona arguye que el autor es el propio profeta y que las fechas antepuestas a varias secciones de su obra son correctas. Pero hay quien piensa (e. g. Goettsberger [14] y Heinisch [15]) que la cronología del texto actual y la actual ordenación de diversas secciones han de atribuirse a uno o a varios otros redactores.

Finalidad. Tiende el profeta a demostrar que Dios es absolutamente fiel a sus decretos; vale decir, que Dios castiga severa-

10 Buzy, D.: "Les symboles prophétiques d'Ézéchiel", en R.B., XXIX (1920), 203-228; 353-358; XXX (1921), 45-54, 161-194; ídem, "Les symboles de l'Ancien Testament" (París, 1923), 157-264.

11 Desde * A. Klostermann (1877), han intentado los racionalistas tratar de explicar las visiones y acciones simbólicas de Ezequiel como estados catalépticos de un temperamento extremadamente nervioso.

12 Steinmueller, J. E.: "Some Problems, etc.", 78-80.

13 Ciertos críticos acatólicos han puesto en cuarentena, desde 1924, la unidad del libro, su fecha de composición y su origen babilónico; mas no llegan a ponerse de acuerdo en las conclusiones.

14 Goettsberger, J.: "Einleitung, etc.", 317.

15 Heinisch, P.: op. cit., 18 s.

mente la violación de su Alianza; mas una vez ejercida su justicia, Dios no abandonará al pueblo elegido. Ezequiel dirige su mensaje a sus correligionarios en el destierro.

Destinatarios. Dedicó el profeta su predicación a los judíos cautivos de Tel-Abib, en donde formaban una comunidad jerarquizada y privilegiada.

En un principio recibiéronle de uñas y se mofaron de las esperanzas de Ezequiel en la repatriación; mas cuando se cumplieron las profecías sobre la caída de Jerusalem, mudaron su actitud en una mayor benevolencia.

Canonicidad. El L. de Ezequiel figuró desde un principio en el Canon judío; pero el Talmud de Babilonia, como simulando hacerlo de origen palestinense, atribuyó su redacción a los "hombres de la Asamblea Solemne".

Poco tiempo antes de la destrucción del templo (70 de J.C.) estuvo a pique de ser incluído entre los apócrifos, porque la escuela de Shammai estimaba que el contenido del libro contradecía al Pentateuco de Moisés, y que los capítulos 1 y 10 tenían sabor gnóstico que podía contaminar la fe de los judíos. Pero merced al rabí Chananyah ben Hezekiah, que supo armonizar opiniones y orillar dificultades, continuó figurando en el canon.[16]

La Iglesia nunca dudó de su carácter inspirado. En el A. y en el N.T. recúrrese a él frecuentemente (*Sir.* 49, 10; compárese *Mat.* 13, 32 con *Ez.* 17, 23; *Ioan.* 10, 1-18 con *Ez.* 34; *Apoc.* 18-21 con *Ez.* 27; 38—39; 47—48).

Texto.[17] El Libro de Ezequiel ocupa en la Biblia hebrea el tercer puesto entre los *últimos profetas* y el segundo en el Talmud babilónico. Afírmase generalmente que en el texto hebreo han filtrado corrupciones, originadas por dificultades exegéticas y por cierta tendencia a conformar el texto profético con la Ley mosaica y con el templo construído después del destierro. Es quizá el texto peor conservado de todos los del Antiguo Testamento. Uno de los documentos más importantes para la reconstrucción y crítica textual es la versión alejandrina (LXX), que es una traducción completamente literal del original hebreo, en

[16] Steinmueller, J. E.: "Introducción, etc.", 78 ss.

[17] Joüon, P.: "Notes philologiques sur le texte hébreu d'Ézéchiel", en *Biblica,* X (1929), 304-312; Driver, G. R.: "Linguistic and Textual Problems: Ezechiel", en *Biblica,* XIX (1938), 60-69, 175-187; * Gehman, H. S.: "The Relations between the Hebrew Text of Ezechiel and that of John H. Scheide Papyri", en J.A.O.S., LVIII (1938), 92-102.

tal grado que muchas veces el traductor (o traductores, que, según algunos comentaristas fueron tres: uno, de los caps. 1—30; el segundo, de caps. 31—39, y el tercero, de los caps. 40—48)[18] se redujo a trascribir las palabras en griego, porque no entendía su significado. Las demás versiones proceden de la alejandrina o de un original hebreo muy afín al T. Masorético.

18 Estos críticos sostienen que varían en las diferentes secciones del texto griego las formas de expresión y el estilo.

CAPÍTULO VII

EL LIBRO DE DANIEL

Bibliografía. — a) COMENTARIOS CATÓLICOS: Zumbiehl, I.: "Das Buch Daniel und die Geschichte" (Estrasburgo, 1907); Sola, M.: "La profecía de Daniel" (Barcelona, 1919); Ogara, F.: "El libro de Daniel en lecciones sacras" (Madrid, 1921); Leimbach, K.: "Das Buch Daniel" (Fulda, 1913); Dimmler, E.: "Daniel, Klagelieder, Baruch" (M. Gladbach, 1921); Goettsberger, J.: en "Die Heilige Schrift der Alten Testamentes" (1928).

b) COMENTARIOS NO CATÓLICOS: Bennett, W. H.: "The Prayer of Azariah and the Song of the Three Children", en Charles' "Apocrypha, etc.", I, 625-637; Kay, D. M.: "Susanna", en Charles: "Apocrypha, etc.", I, 638-651; Davies, T. W.: "Bel and the Dragon", en Charles: "Apocrypha, etc.", I, 652-664; Montgomery, J. A.: en "The International Critical Commentary" (1927); Charles, R. H.: "A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Daniel" (Oxford, 1929); Bentzen, A.: en "Handbuch zum Alten Testament" (1937).

ESTUDIOS ESPECIALES: Lagrange, M. J.: "Les prophéties messianiques de Daniel", en R.B., I (1904), 494-520; * Wilson, R. D.: "Studies in the Book of Daniel" (Nueva York, 1917); Buzy, D.: "Les symboles de Daniel", en R.B., XV (1918), 403-431; Rinaldi, J.: "Danielis prophetiæ apud S. Augustinum", en V.D., XXI (1941), 99-107.

Vida del profeta. Daniel (hebr., *Dani'el*, i. e., "Juez —o mi Juez— es Dios") pertenecía a la tribu de Judá (*Dan.* 1, 6), y era probablemente de sangre real (*Antiq.* X, 10, 1).

Después de la batalla de Karkermish (605 a.J.C.), en la cual fué aniquilado el ejército asirio-egipcio, avanzó Nabucodonosor hacia Jerusalem, la tomó y se dirigió después a Pelusium; supo en dicha ciudad la muerte de su padre y apresuró su regreso a Babilonia, para asegurarse el trono (604-562 a.J.C.). Llevóse varios jóvenes como rehenes, y entre ellos a Daniel (*Dan.* 1, 1 ss.; 2 *Par.* 36, 6 s.; cf. también *Jer.* 25, 1; 46, 2). En la corte de Babilonia cambiósele el nombre de Daniel por el de Baltasar, y se le educó en palacio, con otros mancebos de sangre real, en calidad de paje (*Dan.* 13 ss.).[1] Por su extensa cultura alcanzó

[1] Si *Ez.* 14, 14; 14, 20 y 28, 3 alude al profeta Daniel (algunos comentaristas lo niegan), tendríamos un magnífico testimonio de que su coetáneo

gran prestigio ante Nabucodonosor, quien le confió los cargos de gobernador de la provincia de Babilonia y de jefe supremo de todos los sabios de la ciudad (*Dan.* 2, 48). Granjeóse también el favor de los sucesivos monarcas y la estima de sus correligionarios en el destierro (*Dan.* 13).

La vida del profeta, narrada en el libro, está íntimamente ligada a la historia del imperio neobabilónico, singularmente al gobierno de los reyes Nabucodonosor (caps. 1—4), Baltasar, hijo de Nabonido (cap. 5), Darío el Medo (caps. 6 y 9), y Ciro (caps. 10 y 14). Ignoramos cuándo desapareció del escenario del mundo; mas su última visión data del año tercero de Ciro, i. e., del 536 a.J.C. (*Dan.* 10).

Argumento y división. Tal como nos lo presenta la Vulgata, consta el libro de dos partes, una proto y otra deuterocanónica.

La sección protocanónica abarca los capítulos 1 al 12 (exceptuando 3, 24-90) y puede dividirse en dos secciones:

PARTE I: *Sección histórica* (1, 1—6, 28).
- a) Vida privada de Daniel (1, 1-21).
- b) Su vida pública (2, 1—6, 28).[2]
  - 1) Daniel interpreta el sueño de Nabucodonosor (2, 1-49).
  - 2) Los tres compañeros de Daniel rescatados del horno de fuego (3, 1-23. 91-97).[3]
  - 3) Demencia de Nabucodonosor y su curación (3, 98—4, 34).[4]
  - 4) Festín y muerte de Baltasar (5, 1-31).[5]
  - 5) Daniel en el foso de los leones (6, 1-28).

PARTE II: *Sección profética* (7, 1—12, 13).
- a) Visión de los cuatro reinos del mundo (león, oso, leo-

gozaba de gran fama por su rectitud y su sabiduría, desde los primeros tiempos de la Cautividad.

[2] Rinaldi, I. M.: "Cur Nabuchodonosor somnii non tantum interpretationem sed etiam narrationem ab hariolis expetierit (*Dan.* 2, 1-5)", en V.D., XVI (1936), 330-332; Lattey, C.: "Sovereignty and Realm in Dan. 2, 44", en *Biblica,* IV (1923), 91-94.

[3] Goettsberger, J.: "Dan. 3 and Tob. 1 mit textkritischen Apparat", en B.Z., XIII (1915), 1-22.

[4] Nos consta por los docts. cuneiformes que Nabonido y no Nabucodonosor, cayó enfermo y residió por algunos años en Tama, quedando de regente su hijo Baltasar (a. 550 a.J.C.). Un copista sustituyó el nombre extraño de Nabunaid por el más familiar de Nabucodonosor.

[5] Alfrink, A.: "Der letzte König von Babylon", en *Biblica,* IX (1928), 187-205.

pardo y monstruo salvaje) en el año primero[6] de Baltasar (7, 1-28).[7]

b) Visión del carnero y del macho cabrío (medos y persas, y griegos) en el año tercero de Baltasar (8, 1-27).

c) Visión de las setenta semanas[8] en el año primero de Darío el Medo (9, 1-27).[9]

d) Visión de la historia futura (luchas entre seléucidas y tolomeos, Antíoco IV Epífanes) en el año tercero de Ciro (10, 1—12, 13).

El libro deuterocanónico consta de tres episodios:

a) Oración de Azarías e himno de los tres compañeros de Daniel (3, 24-90).[10]

b) Historia de Susana y de los dos ancianos (13, 1-64).

c) Bel y el dragón (13, 65—14, 42).

Texto y versiones. En todas las versiones del A.T., el Libro de Daniel sigue al de Ezequiel; a Daniel se le considera el cuarto de los Profetas Mayores. En la Biblia hebrea clasificóse el libro (exceptuados los pasajes deuterocanónicos) como *Kethubim* o *Hagiographa,* entre Esdras y Nehemías-Esdras, no entre los profetas.

La obra está escrita parte en hebreo, parte en arameo y parte en griego; esto demuestra que la redacción literaria, en su forma actual, es fruto de varias épocas. Las secciones deuterocanónicas están en griego, pero su procedencia semítica es evidente. La protocanónica, parte en hebreo y parte en arameo.

[6] Con todo derecho puede hablar Daniel del año primero (7, 1) y tercero del rey Baltasar (8, 1), porque, aun cuando fuera mero regente, su nombre se lee en muchos textos del templo y en varios documentos contractuales y se antepone al de su padre en las fórmulas de juramento. Cf. Steinmueller, J. E.: "Some problems, etc.", 183 s.

[7] Becher, M.: "Visio de quattuor regnis *(Dan.* 7, 1-8)", en V.D., IV (1924), 206-210; Tillmann, F.: "Der Menschensohn. Jesu Selbszeugnis für seine messianische Würde", en B.S., XII, 1-2 (1907).

[8] Van Bebber, J.: "Zur Berechnung der LXX Wochen Daniels", en B.Z., IV (1906), 119-141; Steinmueller, J. E.: "Some problems, etc.", 187-190; Closen, G. E.: "Prophetia septuaginta hebdomadum", en V.D., XVIII (1938), 47-56, 115-125; Gruenthaner, M. J.: "The Seventy Weeks", en C.B.Q., I (1939), 44-54; Vaccari, A.: "Dan. 9, 26 in Vulgata", en V.D., XIX (1939), 146 s.; ídem, "Dan. 9, 25. 26 de Septuaginta Hebdomadibus", en V.D., XIX (1939), 284-286; Bévenot, H.: "Execratio vastationis", en R.B., XLV (1936), 53-65.

[9] Alfrink, B.: "Darius Medus" en *Biblica,* IX (1928), 328-334; debe identificarse a Darío con Astiajes, hijo de Ciaxares (Asuero en *Daniel,* 9, 1) y suegro de Ciro.

[10] Zorell, F.: "Canticum trium juvenum *(Dan.* 3, 52-90)", en V.D., I (1921), 296-299.

a) *Versiones.* La versión de los *Setenta* [11] resultó tan defectuosa en el L. de Daniel que los Padres del siglo III la abandonaron por la de Teodoción. Por donde el texto de los Setenta solamente se conservó en un manuscrito griego (ms. *Chigi* del s. XI) y en la *Siro-Hexaplar* de Pablo de Tella (ms. de los siglos VIII-IX).

La *Vulgata* de S. Jerónimo depende, en las secciones protocanónicas del libro, de un texto hebreo o arameo muy semejante al masorético; en las deuterocanónicas, de la versión de Teodoción.

b) *Texto.* Hemos dicho que la parte *protocanónica* se redactó parte en hebreo (1, 1—2, 4a; 8, 1—12, 13) y parte en arameo (2, 4b—7, 28). ¿Cómo explicar este cambio de idioma o el uso de dos lenguas en un mismo libro? Aun está por solucionarse. Goettsberger [12] y otros autores han aventurado la hipótesis, no desacertada, de que al perderse el primitivo texto hebreo se sustituyó la parte correspondiente por la recensión aramea.

El *hebreo* del L. de Daniel es de la decadencia, como el de Esdras y el de todos los escritos postexilianos; está, por otra parte, entreverado de expresiones persas, griegas y arameas. Añádase a lo dicho, que el texto masorético actual está viciado por modificaciones diversas.[13]

Por lo que hace a la sección en *arameo,*[14] pertenece al dialecto occidental, no al oriental,[15] hablado en Babilonia; es muy afín al arameo del L. de Esdras y al de los papiros de Elefantina.

Las secciones *deuterocanónicas* se nos han trasmitido solamente en griego.

1) La oración de Azarías y el canto de los tres jóvenes encaja perfectamente en el contexto (3, 24-90). Leemos en la versión aramea (3, 24 s.; *Vulg.* 3, 91 s.) que el rey, lleno de estupor, dijo a sus cortesanos: "¿No lanzamos en medio del fuego tres hombres maniatados... ? ¿Y cómo estoy viendo cuatro, libres de toda ligadura, paseándose por entre las llamas?" Como en el

[11] Bludau, A.: "Die alexandrische Uebersetzung des Buches Daniel und ihr Verhältnis zum massoretischen Text", en B.S., II, 2-3 (1897).

[12] Goettsberger, J.: "Einleitung, etc.", 321 s.; ídem, en "Commentary", 6-10.

[13] Goettsberger, J.: op. cit., 10.

[14] Joüon, P.: "Notes sur quelques versets araméens de Daniel et d'Esdras", en *Biblica,* VIII (1927), 182-187; ídem, "Cinq imparfaits remarquables dans l'aram. de Daniel", en *Biblica,* XXII (1941), 21-24.

[15] Riessler, P.: "Die Ursprache des Buches Daniel", en B.Z., III, 140-145, cree que se escribió originariamente el libro en cuneiformes babilónicos; Streck, M. ("Die Ursprache des Buches Daniel", en B.Z., IV, 247-254) opina que es evidente el influjo del lenguaje y de la sintaxis babilónicos.

texto arameo nada se dice de cuatro hombres, sino únicamente en el griego (cf. *Vulg.* 3, 46-50), en que figura a modo de introducción histórica al himno, podemos concluir que algo se omitió entre los versículos 23 y 24 (*Vulg.* 3, 23 y 91) del texto arameo. Los varios semitismos que esmaltan esta sección deuterocanónica son prueba de que el original estaba en hebreo [16] o en arameo.

2) Regístranse también semitismos en la historia de Susana y de los dos ancianos (13, 1-64) y en la de Bel y el dragón (13, 65—14, 42), sin duda por razones idénticas que en el relato de los tres mancebos.[17]

La versión de Teodoción, que no manejó sino originales hebreos o arameos, inserta estas tres narraciones deuterocanónicas; lo que no se sabe es si constaban en la obra primitiva, aun cuando puede presumirse porque el actual texto hebreo-arameo presupone otro más extenso (cf. *Vulg.* 3, 46-50, la introducción al himno), que substancialmente se halla contenido en la recensión trilingüe del libro.[18]

Autor y fecha de composición. A dos opiniones contrapuestas redúcense las teorías sobre la autenticidad del Libro de Daniel: la católica tradicional, que afirma tanto la genuinidad substancial del Libro de Daniel (s. v a.J.C.) como la redacción tardía del texto presente, y la opinión de los racionalistas, que lo datan en el período macabeo.

a) *Tesis tradicional.* 1) Diversos criterios extrínsecos e intrínsecos abonan la autenticidad de las secciones protocanónicas del libro.

Como argumentos *extrínsecos* suelen aducirse los siguientes: I) El libro primero de los *Macabeos* 2, 59 s., alude a la liberación de las llamas de Ananías, Azarías y Misael y dice que Daniel, por su inocencia, fué rescatado de la boca de los leones (cf. *Dan.* 3, 50. 94 s.; 6, 22). Es de saberse que Matatías, en el lecho de muerte, trataba de confirmar a sus hijos en el servicio de Yahveh, evocándoles los ejemplos más impresionantes de la historia de Israel. II) La antigua tradición judía afirmó en todo tiempo la paternidad literaria de Daniel. Los Setenta incluyeron su libro entre los proféticos; Fl. Josefo (*Antiq.* XI, 8, 5) nos asegura que Alejandro Magno leyó las profecías en que se vaticinaba el triunfo de los griegos sobre los persas. Añade, por otra parte, que los judíos no reconocieron como canónico ningún libro escrito des-

16 * Bennett, W. H.: op. cit., 627-629.
17 * Kay, D. M.: op. cit., 641 s.; * Davies, T. W.: op. cit., 655 s.
18 Cf. Goettsberger, J.: "Einleitung, etc.", 323.

pués de Artajerjes (*Contra Ap.* I, 8). III) En tiempo de Nuestro Señor, los judíos admitían la autenticidad del libro; a él apeló Jesucristo (cf. *Mat.* 24, 15 con *Dan.* 9, 27 y 12, 11). IV) La tradición cristiana lo sancionó unánimemente como inspirado.

Por diversos argumentos *intrínsecos* se corrobora el pensamiento tradicional: I) El uso frecuente de la primera persona en el libro segundo o libro profético (cf. 7, 2 ss.; 8, 1 ss.; 10, 2 ss.; 11, 1 s.; 12, 5 ss.); el mismo Daniel escribió su visión de los cuatro reinos del mundo (7, 1). II) El autor está muy al corriente de los usos y costumbres de Babilonia; v. gr. sobre el castigo a fuego y leones, sobre el influjo de los astrólogos y magos en la corte babilónica. Los textos cuneiformes nos dicen, como el Libro de Daniel, que los hijos de los nobles se educaban en palacio, que se erigían estatuas gigantescas, cuya dedicación revestía gran pompa y solemnidad, que eran comunes los nombres de Baltasar y de Abdénago, y que existió la llanura de Dura (3, 1); los leones alados (7, 4) de la visión de Daniel (7, 4) en el arte babilonio tienen su arquetipo.[19] III) Restan otros argumentos que no puede desconocer la crítica textual. Aunque estuviera en uso entre los judíos cautivos el bilingüismo hebreo-arameo, es imposible precisar si fué el arameo la lengua original del libro, puesto que el texto arameo de Daniel es el dialecto occidental, cuando en Babilonia se hablaba el oriental. Otros indicios de refundición tardía son el uso de vocablos persas (caps. 1—6) y los helenismos (3, 5. 7. 10. 15).[20]

2) No hay razones sólidas para negar las secciones deuterocanónicas, que originariamente se escribieron en arameo y más probablemente en hebreo.

b) *Tesis racionalista.* Según los críticos modernos —esclavos de la hipótesis del neoplatónico Porfirio (m. 303 de J.C.)— el Libro de Daniel es una ficción literaria de la época de los macabeos, obra de un celoso judío que intentó con ella levantar la moral de sus correligionarios, durante la persecución de Antíoco Epífanes (175-164 a.J.C.). No son razones apodícticas precisamente las que sustentan esa tesis.

1) Lanzan por delante sus prejuicios de que los milagros y profecías contenidos en el libro trascienden a toda realidad histórica y no se compadecen con hechos históricamente comproba-

19 Lusseau-Collomb: "Manuel, etc.", III, part. 2, 463 s.

20 Según Goettsberger ("Einleitung, etc.", 324), la actual redacción del libro procede del tiempo de Alejandro Magno, i. e., hacia el 300 a.J.C. (cf. su "Commentary", 26).

dos.[21] Zanjar la cuestión de hecho negando arbitrariamente su posibilidad, donoso modo es de argumentar.

2) Acógense los racionalistas a que no se hace mención de Daniel en el "Elogio de los Patriarcas" del Eclesiástico o Libro de Sirac (44 ss.). Pero el argumento del silencio no es definitivo, máxime cuando se callaron nombres tan ilustres como los de Asa, Josafat y Esdras.

3) Continúan arguyendo que los judíos no reconocieron dones proféticos en Daniel, pues su obra figura entre los *Kethubim* o *Hagiographa* del Canon judío. Razón insustancial, puesto que el Canon judío de los Profetas *(Nebiim)* se cerró antes de la redacción definitiva del L. de Daniel. Nehemías (cf. 2 *Esd.* 1, 5) tuvo noticia de Daniel; y Fl. Josefo *(Antiq.* X, 11, 7) le incluyó entre los profetas del A. Testamento. Nuestro Señor Jesucristo le aplicó también ese calificativo (cf. *Mat.* 24, 15).

4) Insisten los críticos en que el uso del arameo y de vocablos persas y griegos son huellas de una fecha tardía. Argumento de dudosa validez. Esas anomalías lingüísticas se explican por una refundición reciente del texto.

5) Porfían en que la finalidad del libro era levantar el ánimo de los buenos judíos, en la época de los seleucidas. Reducir a esos límites el objeto de la obra, significa que no se ha penetrado en el meollo de la misma. En la parte primera trátase de probar la excelencia del Dios de Israel sobre los ídolos paganos, a fin de que los gentiles Le conozcan; la segunda está íntimamente ligada con la primera, de la cual es una ampliación y un esclarecimiento, especialmente por sus profecías.[22]

Carácter literario y valor doctrinal. El carácter profético del Libro de Daniel acentúase con la modalidad apocalíptica, en la cual se asemeja no poco a los apocalipsis apócrifos del Antiguo Testamento.

Aspectos característicos de los apocalipsis son las visiones (con frecuencia simbólicas y de hondo dramatismo), las expresiones misteriosas, los números para indicar períodos de la historia del mundo, una amplia visión del futuro; la fusión de lo nacional con lo mesiánico y lo escatológico. Los mensajes proféticos no eran todos conminatorios; con ellos se entreveraban palabras de consuelo para sus correligionarios; son las que faltan en Daniel;

[21] * Pfeiffer, R. H.: "Introduction, etc.", 755.

[22] Goettsberger, J.: "Einleitung, etc.", 326, que en el capítulo XI admite la profecía, indeterminada en su origen, pero amplificada y determinada a medida que se va realizando.

falta asimismo en Daniel toda parénesis, que tan hábilmente manejaban los profetas con ocasión de sus vaticinios.

El Libro de Daniel ha abastecido de abundante material ideológico y simbólico a la literatura apócrifa apocalíptica del Antiguo Testamento.[23]

Nuestro Señor recurre con frecuencia al Libro de Daniel y se aplica a Sí mismo el calificativo de "Hijo del hombre", con que aquel profeta designó al futuro Mesías (7, 13); esa expresión se incorporó al libro apócrifo de Henoc (175-164 a.J.C.) en todo su alcance mesiánico. Queda bien sentada en el L. de Daniel la doctrina relativa a los ángeles y a la resurrección (12, 2).

Canonicidad. Tanto el Canon judío como el cristiano incluyeron en sus listas la obra de Daniel; pero los judíos no aceptaron oficialmente la canonicidad de las secciones deuterocanónicas. Mas los escritores judíos Símaco y Teodoción reconocieron la canonicidad y el carácter inspirado de dichas secciones. Los primeros cristianos confesaron su creencia en la autoridad canónica de ellas, al reproducirlas en las pinturas de las catacumbas. Abundan las citas, con valor de escritura inspirada, en los Santos Padres. La Iglesia ha incluído la obra de Daniel en los diversos catálogos de libros canónicos.[24]

[23] Goettsberger, J.: "Einleitung, etc.", 12; Reid, G. J.: "Apocrypha", en C.E., I; Szekely, S.: "Bibliotheca Apocrypha", I (Friburgo de B., 1913), 22 s.
[24] Julius, C.: "Die griechischen Danielzusätze", en B.S., VI, 3-4 (1901); Steinmueller, J. E.: "Introducción, etc.", 83, 91 ss.

II. Los profetas menores

Bibliografía. — a) COMENTARIOS CATÓLICOS: Van Hoonacker, A.: en *Études Bibliques* (1908); Leimbach, K. A.: "Die kleinen Propheten" (Fulda, 1907); Riessler, P.: "Die kleinen Propheten oder das Zwölfprophetenbuch" (Rottenburg, 1911); Dimmler, E.: "Die kleinen Propheten" (M. Gladbach, 1920); Knabenbauer-Hagen: "Cursus Scripturæ Sacræ" (2 vols., 1924/1923); Lippl-Theis: en "Die Heilige Schrift des Alten Testamentes", I (1937); Junker, H.: en "Die Heilige Schrift des Alten Testamentes", II (1938).

b) COMENTARIOS ACATÓLICOS: Harper, Smith, Ward, Bewer y Mitchell en "The International Critical Commentary" (1905, 1911, 1912); Edghill, Cooke, Stonehouse, Wade y Brown: en "Westminster Commentaries" (1914-1932); Nowack, W.: en "Handkommentar zum Alten Testament" (1922); Robinson, G. L.: "The Twelwe Minor Prophets" (Nueva York, 1926); Sellin, E.: en "Kommentar zum Alten Testament" (2 vols., 2ª y 3ª ed., 1929/1930); Robinson-Horst: en "Handbuch zum Alten Testament" (1936/1938).

ESTUDIOS ESPECIALES: * Pilcher, C. V.: "The Hebrew Prophets and The Passing of Empires; being a Study of Nahum, Habakkuk and Zephaniah" (Londres, 1931).

Los doce profetas menores estaban ya agrupados en tiempo de Sirac (*Sir.* 49, 12). Desde Josefo (*Contra Apionem*, I, 8, 3) sus profecías formaron un volumen así entre los judíos (e. g. Talmud babilónico, *Baba Bathra*, 14b y 15a) como entre los cristianos (e. g. Melitón, S. Gregorio de Nacianzo, S. Atanasio, S. Epifanio, Rufino, S. Jerónimo, etc.), con el rótulo de "Los Doce" o "El Libro de los Doce Profetas". Desde S. Agustín, se les conoció con el nombre de "Profetas Menores", no porque se estimaran en menos sus vaticinios, sino por la brevedad de éstos.

En algunos mss. griegos (A, B) preceden los doce profetas menores a los cuatro mayores; no así en la Vulgata, en que el orden es inverso.

En el Texto Masorético, en la Vulgata y en los Setenta, es idéntica la alineación de los seis profetas menores últimos; pero, respecto de los seis primeros, el T.M. y la Vulgata siguen una tradición (Oseas, Joel, Amós, Abdías, Jonás, Miqueas) y los Setenta, otra (Oseas, Amós, Miqueas, Joel, Abdías, Jonás). Va a la cabeza el Libro de Oseas quizá por su mayor extensión.

El orden seguido con los demás profetas menores pudo derivar de una cronología judía tradicional.

Capítulo I

EL LIBRO DE OSEAS

Bibliografía. — Van Hoonacker, A.: "Notes d'exégèse sur quelques passages difficiles d'Osée", en R.B., IV (1907), 13-33, 207-217; Calès, J.: "Osée", en C.E., XI, 337-338; Cruveilhier, P.: "De l'interp. hist. des événements de la vie familiale du prophète Osée (I-III)", en R.B., XIII (1916), 342-362; Buzy, D.: "Les symboles d'Osée", en R.B., XIV (1917), 376-423; Peters, N.: "Osee und die Geschichte" (Paderborn, 1924); Dürr, L.: "Altorientalisches Recht bei Amos und Hosea", en B.Z., XXIII (1935), 153-157; * Nyberg, H. S.: "Studien zum Hoseabuche" (Upsala, 1935).

Vida y época. Oseas (hebr. *Hoshe'a,* que es una forma abreviada de *Hoshajahu,* esto es, "Dios ha salvado"), hijo de Beeri, procedía quizá del reino del norte, puesto que su libro trata exclusivamente de dicho reino.

Queda encuadrada en la cronología su actividad profética por la introducción misma del libro: "En tiempos de Ozías (779-740), Joatán (740-736), Ajaz (736-728) y Ezequías (727-699), reyes de Judá, y en los días de Jeroboam (II, 783-743) ... rey de Israel." Su vocación a la profecía data posiblemente de fines del reinado de Jeroboam (h. 750), durante cuyo gobierno conservó Israel su independencia y llegó al apogeo de su poder y de su esplendor. Como Oseas predijo la cautividad asiria, es evidente que su misión profética precedió al acontecimiento. Y como por la introducción se colige que Oseas fué coetáneo de Isaías y de Amós, tuvo que presenciar la destrucción del reino del norte y tener noticias del destierro asirio, aunque nada se aluda en su libro a ambos sucesos. Su contenido actual es un simple compendio de largos años de actuación. La misión de Oseas, como la del futuro Jeremías de Judá, fué ingrata y dura: predecir la destrucción de Israel y entonar la oración fúnebre sobre sus ruinas.

Oseas fué testigo de la guerra civil y de las luchas por el trono que sacudieron el reino del norte a la muerte de Jeroboam II. Zacarías, hijo de Jeroboam, había gobernado seis meses (743 a.J.C.), cuando fué asesinado por Sellun, al cual mató Manajén (743-736) al mes de reinar en Samaria. Tiglat-Piléser, rey asirio, im-

puso pesados tributos en tiempo de Manajén (4 *Reg.* 15, 19). Peqajyá (737-736) sucedió a su padre; pero a los dos años de soberanía, fué asesinado por Péqaj (736-730), el cual reinó en su lugar. El último de los reyes de Israel fué Oseas (730-722), el cual privó de la vida a su predecesor violentamente y se alió con los egipcios. Merced a esta desdichada alianza vió su reino aniquilado por Sargón II y a su pueblo deportado a Asiria. Cumpliéronse los vaticinios, con la apostasía religiosa de Israel.

Contenido. La profecía de Oseas consta de dos partes. En la primera (1, 1—3, 5) se simboliza el amor y misericordia de Dios para con Israel. Manda Yahveh al profeta que tome en matrimonio a una prostituta [1] y dé nombres simbólicos a sus dos hijos e hija habidos en ella, significándose con esto que Israel volverá a alcanzar misericordia después de su arrepentimiento (1, 1—2, 25). Ordénasele también unirse a una adúltera,[1] de la cual se separa hasta que enmiende sus desvaríos. Esta nueva acción figuraba la larga cautividad en que los israelitas debían apercibirse para el reino mesiánico (3, 1-5). La segunda parte (4, 1—14, 10) bríndanos varios discursos del profeta en los cuales se describe la corrupción religiosa, social y moral de la nación;[2] contiénense en ellos varias profecías conminatorias y promesas de redención a los que hicieren penitencia.

Autenticidad y valor literario. Ni aun los mismos acatólicos ponen en cuarentena la autenticidad del Libro de Oseas. Las abundantes citas y alusiones que se leen en el N.T. son el mejor refrendo de su carácter inspirado (cf. *Mt.* 2, 15 con *Os.* 11, 1; *Mt.* 9, 13 y 12, 7 con *Os.* 6, 6; *Lc.* 23, 30 con *Os.* 10, 8; *Rom.* 9, 25 con *Os.* 2, 24; 1 *Cor.* 15, 55 con *Os.* 13, 14; 1 *Pet.* 2, 10 con *Os.* 1, 6. 9 y 2, 24).

El Libro de Oseas, escrito totalmente en verso, se caracteriza por la riqueza y vigor de sus imágenes, que en ocasiones trasparentan la ternura sentimental del profeta, y en otras su ardiente enojo, expresado en términos concisos y ásperos; su estilo es abrupto, fulgurante: salta de metáfora a metáfora, de imagen a imagen, sin transición. S. Jerónimo escribe: "Osse commaticus est et quasi per sententias loquens" *(Præf. in XII Prophetas)*. Influyó notablemente en Jeremías, tanto en la expresión como en la concepción teológica.[3]

[1] La mayoría de los Padres y los más de los intérpretes católicos modernos han defendido la realidad de estos matrimonios; muchos de los acatólicos estiman que son simples alucinaciones o alegorías.

[2] Gry, L.: "Osee VII, 3 sqq. et les dernières années de Samarie", en R. B., X (1913), 191-206.

[3] Lippl, J.: op. cit., 20.

Capítulo II

EL LIBRO DE JOEL

Bibliografía. — Van Hoonacker, A.: "Le caractère littéraire des deux premiers chapitres de Joël", en R.B., I (1904), 356-376; Faulhaber, M.: "Joel", en C.E., VIII, 419-420; * Knieschke, W.: "Die Eschatologie des Buches Joel" (Rostock, 1912); Schmalohr, J.: "Das Buch des Propheten Joel übersetzt und erklärt" (Münster, 1922); Dennefeld, L.: "Les problèmes du livre de Joël" (París, 1926); Kutal, B.: "Liber prophetæ Jœlis" (Olmütz, 1932); Rinaldi, J. M.: "Pœnæ Phœniciis et Philistæis denuntiatæ Joel 3, 4-8 (4, 4-8)" en V.D., XVIII (1938), 268-271.

Vida y época. Joel (que significa "Yahveh es Dios") era hijo de Petuel (1, 1). No conocemos detalles de su vida; puede barruntarse que procedía del reino del sur, pues a él se dirigieron sus preocupaciones y actividades (cf. 4, 1. 20); quizá también perteneció a la clase sacerdotal, por las continuas imprecaciones con que apostrofaba a los sacerdotes (1, 9. 13 s.; 2, 1. 15-17).

Como en este libro no se menciona a ningún rey ni dato alguno cronológico, ni hay tradición alguna acerca del profeta, no se sabe con seguridad en qué época profetizó. Los modernos exegetas han apuntado como probable el período que va desde el 932 a.J.C. (división del reino) a la época de Malaquías (después del destierro).

Afirman los más de los comentaristas católicos y algunos de los acatólicos que Joel desarrolló su actividad profética en el tiempo anterior al destierro, durante el reinado de Joás de Judá (842[836]-797 a.J.C.). En varias razones apoyan su tesis: a) Los enemigos políticos de Judá, citados en el libro, son los fenicios y los filisteos (3, 4), los egipcios y los idumeos (3, 19); pero no los sirios, asirios y babilonios, que desde el profeta Amós hasta la cautividad fueron los principales adversarios del pueblo escogido. b) Amós, según parece, depende del Libro de Joel (cf. *Am.* 1, 2 con *Joel* 3, 16; *Am.* 9, 13 con *Joel* 3, 18). c) En la obra no se habla de ningún rey, sino únicamente de la casta sacerdotal; puede esto explicarse por la minoridad del rey Joás, cuya tutela ejerció el sumo sacerdote Yehoyadá. d) La inclusión de

Joel entre Oseas y Amós presupone que fué anterior al destierro. e) Por su lenguaje y estilo, pertenece a la literatura clásica hebrea.

Muchos críticos modernos y algunos de los católicos propugnan que el libro es posterior a la cautividad y que es uno de los apocalipsis más antiguos. Argumentan de esta guisa: a) El autor alude al destierro de Babilonia (3, 1 ss.). Pero no es ésta la única interpretación de dicho pasaje; puede referirse Joel al vasallaje o imposición tributaria de Israel por los idumeos, moabitas y amonitas. b) En 3, 6 se dice: "Y a los hijos de Jerusalem y a los hijos de Judá vendisteis a los griegos." Pero en el texto original se lee *Jevanim*, i. e., *Jonios*, de los cuales se habla ya en las escrituras cuneiformes asirias del s. VIII a. de la era cristiana. c) En el libro nada se dice de reyes, idolatrías, lugares altos y de las diez tribus, etc. Argumento de silencio de poca entidad, pues tampoco se mencionan estos asuntos en Abdías, Jonás, Nahum y Sofonías.

Argumento y división. La profecía de Joel consta de dos partes: en la primera exhorta a la penitencia a los judíos, previniéndoles contra el juicio severo de Judá; en la segunda, vaticina la buena nueva de la salvación de Yahveh por la cual debe mantenerse viva la esperanza de Israel en el Reino Mesiánico.

PARTE I: *Castigo de Judá simbolizado en la plaga de la langosta* (1, 2—2, 17).
- a) Rotulación (1, 1).
- b) Devastación del país por la langosta (1, 2-20).
- c) El día terrible del Señor es inminente (2, 1-17).

PARTE II: *Respuesta clemente de Yahveh al arrepentimiento del pueblo* (2, 18—3, 21; T.M., 2, 18—4, 21).
- a) Para el tiempo presente (2, 18-27).
- b) Para el tiempo mesiánico (2, 28—3, 21; T.M., 3, 1—4, 21).
    - 1) Infusión del Espíritu Santo (2, 28 s.; T.M., 3, 1 s.).[1]
    - 2) El gran día de Yahveh en el tiempo mesiánico (2, 30—3, 21; T.M., 3, 3—4, 21).

[1] En *Act.* 2, 16 s. se cita a *Joel* 2, 28 s.

Capítulo III

EL LIBRO DE AMÓS

Bibliografía. — a) Comentarios católicos: Hartung, K.: "Der Prophet Amos", en B.S., III, 4 (1898); Touzard, J.: "Le livre d'Amos" (París, 1908); Kutal, B.: "Libri prophetarum Amos et Abdiæ" (Olmütz, 1933).

b) Comentarios no católicos: Köhler, L.: "Amos" (Zurich, 1917); idem, "Amos, der älteste Schriftprophet" (Zurich, 1920); Schmidt, H.: "Der prophet Amos" (Tubinga, 1917); Knapp, C.: "Amos and his age" (Londres, 1923); Robinson, M. H.: "The Book of Amos" (Londres, 1923); Gwynn, R. M.: "The Book of Amos" (Cambridge, 1927); Cripps, R. S.: "A Critical and Exegetical Commentary of the Book of Amos" (Londres, 1929).

Estudios especiales: Van Hoonacker, A.: "Notes d'exégèse sur quelques passages difficiles d'Amos", en R.B., II (1905), 163-187; Gigot, F. E.: "Amos", en C.E., I, 435-437; Desnoyers, L.: "Le prophet Amos", en R.B., XIV (1917), 218-246; Dürr, L.: "Altorientalisches Recht bei Amos und Hosea", en B. Z., XXIII (1935), 153-157; : Morgenstern, J.: "Amos Studies", en *Hebrew College Annual*, XI (Cincinnati, 1936), 19-140; XII, XIII (1937-1938), 1-53; XV (1940), 59-304.

Vida y época. Amós[1] de Teqoa, aldea a ocho kilómetros de Belén, era vaquerizo (1, 1) y cultivador de sicomoros (7, 14). Sin previa preparación, fué llamado por Dios al ministerio profético, que por orden divina lo ejerció en el reino del norte (7, 15), aunque él procedía de Judá. Se presentó en Bet-El en tiempo del rey Ozías de Judá (779-740 a.J.C.) y en el de Jeroboam (II, 783-743), hijo del rey Joás de Israel, dos años antes del terremoto[2] (1, 1; 7, 10 s.).

Desplegó su actividad principal en Bet-El (7, 10 ss.; 9, 1 ss.); mas predicó también en la capital, Samaria, contra la relajación moral (3, 9 ss.; 4, 1 ss.; 5, 3 ss.; 6, 1 ss.); y luego, según parece, visitó Guilgal (4, 4; 5, 4 s.).

[1] No debe confundirse con Amós, padre de Isaías.

[2] El profeta Zacarías (14, 5) habla de un terremoto "en los días de Ozías, rey de Judá". S. Jerónimo cree que debe identificarse con el que se menciona en Amós (*In Am.* 1, 1). El profeta lo predijo (*Am.* 2, 13-16; 8, 8, sobre el oscurecimiento del sol en 8, 9 y 9, 5). Es posible que este eclipse solar sea el mismo de que hablan los documentos asirios cuneiformes en el año 763 a.J.C. Si esto es verdad, queda averiguado que el profeta comenzó su misión el 765 a.J.C.

Ejerció Amós su ministerio por los días en que Jeroboam triunfaba gloriosamente de los arameos y moabitas. Israel había alcanzado su máxima expansión territorial (4 *Reg.* 14, 25; *Am.* 6, 14) y el reino del norte nadaba en la abundancia y ponía sus esperanzas en la idolatría. Amasyá requirió de Amós que se retirase de Bet-El, por haber duramente increpado al rey Jeroboam (*Am.* 7, 10-17). Amós se retiró, mas no sin haber cumplido su misión profética, que duró aproximadamente un año.

Argumento y división. Israel, fiando en su prosperidad material, pensó liberarse del castigo divino y entregóse al vicio y al culto idolátrico.

El profeta predijo el destierro asirio (a. 722 a.J.C.), como castigo a sus culpas (*Am.* 5, 27).

Puede dividirse la profecía en una introducción y dos partes:

INTRODUCCIÓN: *Oráculos de castigo inminente contra seis pueblos vecinos de Israel y contra Israel mismo* (1, 1—2, 16).

- a) Rotulación (1, 1) y lema (1, 2).
- b) Vaticinios contra las seis naciones vecinas de Israel (1, 3—2, 3).
  - 1) Contra Damasco (1, 3-5).[3]
  - 2) Contra los filisteos (1, 6-8).
  - 3) Contra Fenicia (1, 9 s.).
  - 4) Contra Idumea (1, 11 s.).
  - 5) Contra Amón (1, 13-15).
  - 6) Contra Moab (2, 1-3).
- c) Profecías contra Israel (2, 4-16).[4]
  - 1) Contra Judá (2, 4 s.).
  - 2) Contra Israel (2, 6-16).

PARTE I: *Reproches y amenazas a los israelitas* (3, 1—6, 15).

- a) Primera amenaza: certidumbre de la visita de Yahveh (3, 1-15).
- b) Segundo vaticinio conminatorio: pese a los castigos pasados, Israel no se convirtió a su Dios (4, 1-13).
- c) Tercer vaticinio: obstinación de Israel e inminencia del castigo (5, 1—6, 15).
  - 1) Lamentación sobre la doncella de Israel (5, 1-27).[5]
  - 2) Desolación de Israel por su orgullo y su lujuria (6, 1-15).

[3] Zorell, F.: "Zu Amos, 1, 3, 6 usu.", en *Biblica*, VI (1925), 171-173.

[4] Happel, O.: "Am. 2, 6-16 in der Urgestalt", en B.Z., III (1905), 355-367.

[5] Vaccari, A.: "Hymnus propheticus in Deum creatorem", en V.D., IX (1929), 184-188.

PARTE II: *Primeras visiones simbólicas del inminente castigo* (7, 1—9, 15).

a) Visión de la langosta (7, 1-3).[6]
b) Visión del fuego (7, 4-6).
c) Visión de la plomada (7, 7-9);[7] altercado entre Amós y Amasyá (7, 10-17).[8]
d) Visión de la canasta de frutas maduras; amenazas (8, 1-14).
e) Visión de la ruina del santuario de Bet-El (9, 1-14).
f) Conclusión: Retorno del reino davídico o tiempo mesiánico de salvación (9, 11-15).

Autenticidad. La escuela crítica reconoce como auténtico el Libro de Amós; mas su autenticidad no está reñida con ciertos errores de transcripción y retoques literarios, que en nada afectan a la obra substancial del profeta.

Hállase atestiguada la *autoridad divina* del libro por las citas del *Tobit* (compárese *Tobit* 2, 6 con *Am.* 8, 10), y por las alusiones del primer libro de los Macabeos (1 *Mach.* 1, 41 y *Am.* 8, 10). Al testimonio de Amós recurrieron también el protomártir S. Esteban (*Act.* 7, 42 s.) en su discurso ante el Sanhedrín (*Am.* 5, 25-27) y el Apóstol Santiago en el Concilio de Jerusalem (*Act.* 15, 16; *Am.* 9, 11).

Mérito literario. Todos los comentaristas destacan las relevantes calidades literarias del libro. Su lenguaje es sencillo y su estilo directo. La vida rural y pastoril que conoció el profeta en los alrededores de Teqoa es rico venero de imágenes y alegorías. Amós es uno de los poetas más finos e inspirados del Antiguo Testamento.

[6] Power, E.: "Note to Amos 7, 1", en *Biblica,* VIII (1927), 87-92.

[7] Condamin, A.: "Le prétendu «fil à plomb» de la vision d'Amos", en R. B., IX (1900), 586-594; Junker, H.: "Text und Bedeutung der Vision Amos 7, 7-9", en *Biblica,* XVII (1936), 359-364; Rinaldi, G.: "De III et IV visione libri Amos (7, 7-9; 8, 1-3)", en V.D., XVII (1937), 82-87, 114-116.

[8] Keimer, L.: "Eine Bemerkung zu Amos 7, 14", en *Biblica,* VIII (1927), 441-444.

Capítulo IV

EL LIBRO DE ABDÍAS

Bibliografía. — Gigot, F. E.: "Abdias", en C.E., I, 30; * Peckham, G. A.: "An Introduction to the Study of Obadiah" (Chicago, 1910); Theis, J.: "Die Weissagung des Abdias" (Tries, 1917); * Lanchester, H. C. O.: "Obadiah and Jonah" (Cambridge, 1918); Kutal, B.: "Libri prophetarum Amos et Abdiæ" (Olmütz, 1933); Rinaldi, J. M.: "In Abdiam prophetam", en V.D., XIX (1939), 148-154, 174-179, 201-206.

Vida. Abdías (hebr., *Obadjah,* i. e., "el venerador de Yahveh) nos legó su "Visión" en un escrito que es el más breve del A.T. De él nada podemos deducir sobre la vida y época del profeta. El mayordomo de Ajab de Israel (876-854 a.J.C.; 3 *Reg.* 18 3 ss.) llevaba su nombre; mas no parece que pueda identificarse con Abdías profeta. Uno de los príncipes que Josafat envió por las ciudades de Judá en el tercer año de su reinado (871 a.J.C.; 2 *Par.* 17, 7) llamábase Abdías. Joram, hijo de Josafat (849-842), acompañado de sus jefes o príncipes, riñó dura y estéril guerra con los revueltos edomitas (2 *Par.* 21, 11); sospechan algunos que de ese culto y piadoso príncipe Abdías fuera la profecía que lleva su nombre.

Argumento y división. Vaticínase la ruina de Edom por su arrogancia y por sus atrocidades contra los hijos de Jacob. Judá revivirá y del monte Sión brotará el manantial de salud para todo hombre.

Introducción: *Visión de Abdías sobre la suerte de Edom* (1, 1).

Parte I: *Humillación de Edom por las naciones* (1, 2-9).

a) Edom será desalojado de sus cavernas de roca y de sus fortalezas berroqueñas (1, 2-4).

b) Entrarán en ella a saco; sus amigos le harán traición, sus bravos soldados desertarán (1, 5-9).

Parte II: *Causa de la destrucción de Edom* (1, 10-16).

a) Cooperación de Edom a la devastación de Judá y de Jerusalem (1, 10-14).

b) El día de Yahveh está próximo para todas las gentes (1, 15 s.).

PARTE III: *El día de Yahveh es el día de salvación para el pueblo de Dios* (1, 17-21).

a) Restos salvados en el Monte Sión, destrucción de Idumea, expansión de Judá (1, 17-19).

b) Regreso de los cautivos; salvadores sobre el Monte Sión; Reino de Yahveh (1, 20 s.).

Cronología del profeta. Como no hay en el libro detalle que nos pueda servir para fijar fechas de composición ni biográficas, los comentaristas han dado en aventurar hipótesis que se reducen a dos contraposiciones.

a) Entre los católicos, a los cuales se agregan algunos racionalistas, prevalece la opinión de que el profeta ejerció su actividad en el reinado de *Joram de Judá* (849-842 a.J.C.); por él fechan el libro. 1) Por aquellos días, filisteos y árabes saquearon la ciudad de Jerusalem (2 *Par.* 21, 16; *Joel* 3, 3-6). No parece pueda identificarse este pillaje de la ciudad santa (*Abd.* 1, 11) con el llevado a cabo por el egipcio Sesac (a. 928), durante el reinado de Roboam (3 *Reg.* 14, 25 s.) ni con el de Joás, rey de Israel, en 784, reinando Amasyá en Judá (4 *Reg.* 14, 13 s.; 2 *Par.* 25, 23 s.). En tiempo de Joram, los edomitas eran los enemigos más encarnizados de los judíos (4 *Reg.* 8, 16-23; 2 *Par.* 21, 8-20). 2) Joel, que fué posterior a Abdías, cita sus oráculos como de origen divino (cf. *Joel* 2, 32 —T.M., 3, 5— con *Abd.* 1, 17). 3) El profeta Amós tampoco desconoció los vaticinios de Abdías (cf. *Abd.* 1, 4 con *Am.* 9, 2; *Abd.* 1, 9 s., 18 con *Am.* 1, 11 s.; *Abd.* 1, 14 con *Am.* 9, 14). 4) Jeremías tiene muchos puntos de contacto con el Libro de Abdías (cf. *Abd.* 1, 1-6 con *Jer.* 49, 7-22). 5) Finalmente, al Libro de Amós suele seguir inmediatamente el de Abdías; detalle que parece indicar que perteneció a los profetas preexilianos. Esta hipótesis se nos antoja la más probable.

b) Los racionalistas, a los que hacen coro algunos católicos, tienden a fechar la vida y el libro del profeta después del destierro, pues, en su opinión, Abdías alude a la destrucción de Jerusalem por Nabucodonosor (*Abd.* 1, 10 s.).

Explican las relaciones literarias de Jeremías y Abdías recurriendo a una tercera fuente común en la que bebieron ambos, o a dar por interpolado el capítulo 49 de Jeremías. Las predicciones de Abdías sobre el hundimiento del reino edomita se habrían realizado, al menos parcialmente, con la invasión de los nabateos en 312 a.J.C.; y en su totalidad, cuando Juan Hircano (135-104 a.J.C.) abolió su independencia, obligándoles a abra-

zar la religión judía. La segunda parte del libro (1, 17-21) suele interpretarse en sentido mesiánico, típico o literal.

Unidad. Los exegetas admiten comúnmente la unidad literaria del libro. Los pocos disidentes, distinguen entre un *Proto-Abdías* (1, 1-10) del tiempo de Joram o preexílico y un *Deutero-Abdías* (1, 11-21) posterior al destierro.

Canonicidad. Ni entre los judíos ni entre los cristianos se le ha discutido, pese a que ni en el Antiguo ni en el Nuevo Testamento se alude a dicha obra, salvo en la mención global de "los doce profetas" que se hace en el Libro de Sirac (49, 12); de ellos uno era Abdías según el Canon hebreo.

Capítulo V

EL LIBRO DE JONÁS

Bibliografía. — * Schmidt, H.: "Jona, eine Untersuchung zur vergleichenden Religionsgeschichte" (Gottinga, 1907); Driscoll, J. F.: "Jonas", en C.E., VIII, 497-499; Velluti-Zati, D.: "Il sacro libro di Giona, Studio storico, esegetico, morale" (Siena, 1916); * Lanchester, H. C. O.: "Obadiah and Jonah" (Cambridge, 1918); * Stollberg, L. C.: "Jona" (Halle, 1927); * Martin, A. D.: "The Prophet Jonah" (Londres, 1927) McClellan, W. H.: "Liberty of Opinion on the Character of the Book of Jonas", en H.P.R., XXXII (1932), 709-714; Bird, T. E.: "The Book of Jona" (Londres, 1938).

Vida y época. Jonás (hebr., Jonah significa "paloma"), hijo de Amattay, ha sido identificado por muchos con el profeta del mismo nombre mencionado en el Cuarto Libro de los Reyes (14, 25). Era natural de Gad ha-Jéfer, en la tribu de Zabulón *(Jon.* 19, 13); predijo en tiempo del rey Jeroboam II de Israel (783-743) que Israel volvería a recobrar sus fronteras.

Argumento y división. No es el libro una colección, más o menos estructurada, de anuncios proféticos, sino la misión de Jonás, por la cual quiso Dios poner de relieve que todos los hombres, aun los gentiles, son objetos de su amor y de su providencia. Todo el libro gira en torno a la embajada profética de Jonás en Nínive. Narra el episodio dramático; pero pasa en silencio los oráculos.

Consta la obra de dos partes:

Parte I: *Jonás desobedece la orden de Yahveh* (1, 1—2, 11).
- a) Orden de Dios y desobediencia del profeta (1, 1-3).
- b) La borrasca en alta mar (1, 4-7).
- c) Confesión de parte (1, 8-12).
- d) Jonás echado al mar (1, 13-16).
- e) Jonás tragado por un pez descomunal; liberación (2, 1-11).[1]

[1] El texto hebreo habla de "un gran pez". Aunque los Setenta y el N.T. usen la palabra *ketos*, no con ello quieren significar precisamente una ballena, sino un monstruo marino, *un gran pez.*

PARTE II: *Conversión de los ninivitas* (3, 1—4, 11).
a) Predicación de Jonás (3, 1-4).
b) Penitencia de los ninivitas (3, 5-9).[2]
c) La ciudad perdonada (3, 10).
d) Despecho del profeta (4, 1-4).
e) La planta de ricino (4, 5-8).
f) El profeta, reprendido por Dios (4, 9-11).

Autor y fecha. Tradicionalmente se viene defendiendo que el profeta Jonás escribió el libro que se le atribuye, hacia el siglo VIII antes de la era cristiana. Pero en su forma literaria actual es una refundición hecha después de la destrucción de Nínive (612 a.J.C.), según aquello de "Nínive *era* una ciudad inmensamente grande" (3, 3) y a juzgar por sus abundantes arameísmos.

Carácter literario. Discrepan los comentaristas sobre la índole literaria de los escritos de Jonás. Los acatólicos, en general, califícanlos de leyenda, derivada de mitos orientales y de cuentos populares, o de simple alegoría.[3] Otros críticos modernos y algunos católicos (e. g. Gigot, 1906; Van Hoonacker, 1908; Lesêtre, 1909; Tobac, 1921) tiénenlos por una parábola, sin o con fondo histórico, destinada a inculcar ciertos principios religiosos.

La tradición judía (cf. Fl. Josefo, *Antiq.* IX, 10, 2) y cristiana defendió, en todo tiempo, su carácter histórico. En el L. de Tobit (14, 4 en los mss. griegos A y B) Jonás es un personaje histórico; y como historia, no como tradición popular, alega Nuestro Señor el episodio del pez, tipo de su propia Muerte y Resurrección (*Mt.* 12, 39-41; 16, 4; *Lc.* 11, 29 s., 32).

A mayor abundamiento, coincide la época de Jonás con las condiciones a la sazón imperantes en Nínive. Durante el breve gobierno de la reina regente Semíramis y de su hijo Adad-Nirari III (810-782) hubo un movimiento monoteísta con predominio del culto al dios Nebo. El profeta debió de arribar a la capital asiria en tiempo de Ashur-dan III (771-754), durante cuyo reinado asolaron el país dos plagas, en 765 y 759, a lo cual se añadió un eclipse total de sol (15 de junio de 763), fenómenos que debieron de interpretarse como señales de la cólera divina. No es por consiguiente de maravillar que, no embargante su origen extranjero,[4] se diera tan buena acogida a Jonás, predicador de penitencia.

[2] Schaumberger, J. B.: "Das Bussedikt des Königs von Ninive bei Jonas, 3, 7. 8 in keilschriftlicher Beleuchtung", en *Miscellanea Biblica,* II (Roma, 1934), 123-134.
[3] Lippl, J.: op. cit., 159-162.
[4] Steinmueller, J. E.: "Some Problems, etc.", 171.

CAPÍTULO VI

EL LIBRO DE MIQUEAS

Bibliografía. — COMENTARIOS: * Haupt, P.: "The Book of Micah" (Chicago, 1911); * Posner, A.: "Das Buch des Propheten Michah" (Francfort, 1924).

ESTUDIOS ESPECIALES: Van Hoonacker, A.: en C.E., s. v., *Micheas*, X, 277-278; * Lindblom, J.: "Micha, literarisch untersucht" (Helsingfors, 1929).

Vida y época. No se ha de confundir al profeta menor Miqueas (LXX, *M[e]ichais*, hebr. *Michah*, abreviación de *Michajah*, que significa "quién como Yahveh") con su homónimo, el hijo de Yimlá o Imlá, que vivió en tiempo de Ajab, rey de Israel (876-854, 3 *Reg.* 22, 8 ss.) y del rey Josafat de Judá (873-842, 2 *Par.* 18, 6 ss.). Era un judío de Moreset (la actual Bet Djibrin), coetáneo de Oseas y de Isaías; desplegó su actividad profética en los días de Jotán (740-736), Ajaz (736-728) y Ezequías (727-699; *Jer.* 26, 18 s.), reyes de Judá. Nada más sabemos de su vida y persona.

Las circunstancias históricas en que actuó Miqueas nos son ya conocidas por lo que antes dijimos sobre el profeta Isaías: la guerra siro-efraimita que terminó con la conquista de Damasco en 732, la destrucción de Samaria, capital del reino del norte, diez años después y la sujeción tributaria del reino de Judá a los asirios.

Argumento y división. El contenido substancial de las profecías de Miqueas coincide con el de los profetas Oseas y Amós.

PARTE I: *Apóstrofes contra Israel y Judá* (1, 1—3, 12).
- a) Inscripción (1, 1).
- b) Enojo divino contra Samaria y Judá (1, 2-16).[1]
- c) Causas del castigo divino (2, 1—3, 12).[2]

PARTE II: *Establecimiento del reino mesiánico* (4, 1—5, 14).
- a) El reino de Dios, reino de verdad y de paz (4, 1—5, 1).

[1] Delporte, L.: "Michée 1, 5 y 7", en B.Z., XI (1913), 235-248; ídem, "Michée, 1, 6", en B.Z., XII (1914), 142-146.

[2] Donat, H.: "Mich. 2, 6-9", en B.Z., IX (1911), 350-366; Power, E.: "Sion erit ager qui arabitur", en V. D., IV (1924), 92-96.

b) El rey pacífico en el nuevo reino de David (5, 2-14).[3]

PARTE III: *Castigo del pueblo judío por su ingratitud y por su impiedad; perdón de Yahveh* (6, 1—7, 20).

a) Inscripción (1, 1).

b) Corrupción general, arrepentimiento y salvación (7, 1-20).

Autenticidad. El libro es un mosaico de discursos pronunciados por el profeta en circunstancias diversas y bajo distintos reinados (años 740 a 699 a.J.C.). No existe razón apodíctica para negar la autenticidad y unidad del Libro de Miqueas, ni para fecharlo en época posterior a la cautividad por pretendidos argumentos internos sacados de los capítulos 4—5 (promesas de la restauración del reino, bajo David) y 6—7 (alusiones a documentos pentateucales).

Canonicidad. Nunca se puso sobre el tapete la cuestión de su autoridad canónica. La tradición judíocristiana y las numerosas citas del A. y del N. Testamento atestiguan su carácter inspirado. *Jeremías* 26, 18 cita a Miqueas (3, 12), dejando traslucir la honda impresión que, un siglo después de vaticinada, producía en los judíos su predicción sobre la ruina de Jerusalem y del templo. Cuando Herodes el Grande inquirió sobre la cuna del Mesías *(Mt.* 2, 3 s.) los Sumos sacerdotes y los escribas recurrieron a la profecía de Miqueas (5, 2); y del Libro de Miqueas (7, 6) cita Nuestro Señor *(Mt.* 10, 36).

Texto. Hay diferencias notables entre el T.M. y los LXX; ya S. Jerónimo insistió sobre ello *(Comm. in Mich.* 1, 10). El texto hebreo ha sido variamente interpolado en el curso de los años. Los LXX contienen diversos pasajes peculiares, muy útiles, en general, para la reconstrucción del texto primitivo.

[3] Skrinjar, A.: "Origo Christi temporalis et æterna", en V.D., XIII (1933), 8-16.

Capítulo VII

EL LIBRO DE NAHUM

Bibliografía. — Souvay, C. L.: "Nahum", en C.E., X, 670-672; Florit, E.: "Ripercussioni immediate della caduta di Ninive sulla Palestina", en *Biblica,* XIII (1932), 399-417; Bévenot, H.: "Nahum and Habakkuk" (Londres, 1937).

Vida y época. Nahum (i. e., "consolador") Elqosí; el sobrenombre le viene de su pueblo natal Elqós, que unos, como San Jerónimo *(Prol. in Nahum)*, localizan en Galilea; otros, como el Seudo-Epifanio *(De vitis prophetarum,* 17), en Judea, cerca de Eleutheropolis; y que otros, a partir del s. XVI, identifican, no muy fundadamente, con Al-Kush, ciudad situada a unos 20 km. al N. de Mosul (Nínive).

Pocos datos poseemos sobre Nahum. Sábese que predijo la caída de Nínive, capital de Asiria, acaecida en 612 a.J.C., y que describe como hecho pasado la toma de No-Amon o Tebas (Egipto), llevada a cabo hacia el año 633 por el rey Asurbanipal de Asiria; estas dos pueden tenerse como las fechas topes (663-612) de la vida profética de Nahum.

Contenido. El libro puede ser dividido en dos partes:

Parte I: *Salmo en que se canta la Majestad de Dios* (1, 1—2, 2).
- a) Inscripción (1, 1).
- b) Castigo de los enemigos de Yahveh; bondad de Dios con los que en El confían (1, 2-11).
- c) Resurgimiento de Judá (1, 12—2, 2).

Parte II: *Asedio y ruina de Nínive* (2, 3—3, 19).
- a) Descripción del cerco y de la destrucción de Nínive (2, 3-13).[1]
- b) Razones de la destrucción de Nínive (3, 1-19).[2]

[1] Döller, J.: "Niniveh gleich einem Waserteiche", en B.Z., VI (1908), 164-168; Gry, L.: "Un épisode des derniers jours de Ninivé", en R.B., VII (1910), 398-403.

[2] En 3, 8 el texto hebreo dice No-Amon *(i. e.* Tebas), pero en la Vulgata se lee "Alexandria populorum".

Autenticidad. Comúnmente se atribuye al profeta Nahum la segunda parte (2, 3—3, 19) de las profecías que llevan su nombre; pero no concuerdan los comentaristas sobre la autenticidad del poema o salmo (1, 2—2, 2), que parece ser un reajuste acróstico (1, 1-10).

Los que propugnan que el poema es una adición posterior, puesta a modo de introducción por un autor inspirado, se atienen al carácter alfabético e indefinido y al tono escatológico del salmo. Pero estos argumentos no son perentorios. El recurso acróstico parece el resultado de sucesivas enmiendas introducidas en el texto. Lo del carácter impreciso y escatológico del poema es asunto de interpretación subjetiva y particular.

Canonicidad. Este libro formó siempre en el Canon judío y en el eclesiástico.

Capítulo VIII

LA PROFECÍA DE HABACUC

Bibliografía. — Gigot, F. E.: "Habacuc", en C.E., VII, 97-99; * Stonehouse, G. G. N.: "The Book of Habakkuk" (Londres, 1911); Gruenthaner, M. J.: "Chaldaeans or Macedonians? A Recent Theory on the Phophecy of Habakkuk", en *Biblica*, VIII (1927), 129-160, 257-289; Bénevot, H.: "Nahum and Habakkuk" (Londres, 1937).

Vida y época. Habacuc (Sept. *Ambakoum*, hebr. *Chabaqquq*, de *chabaq*, "broche, abrazadera") predijo el castigo de Judá por la invasión de los caldeos, la cautividad de los judíos y la caída del imperio babilónico.

No conocemos más datos biográficos suyos que los que se infieren de su profecía. Es distinto del Habacuc que, en tiempo del rey Ciro de Persia, llevó la comida a Daniel, encerrado en el lago de los leones *(Dan.* 14, 32 ss.).

Al menos eso parece deducirse del contexto, pues en la obra profética, los caldeos o babilonios son instrumento de castigo de la justicia divina, cuando, en tiempo de Daniel, Caldea era una nación sojuzgada y vencida.

Alguien, fundándose en la cláusula 3, 19 del Cántico, ha pensado que Habacuc fuera un levita agregado al coro del templo.

La alusión de Habacuc a la invasión caldea nos da una pauta para cronologar su actividad profética. El Nuevo Imperio Babilónico floreció del 625 al 539; por consiguiente, Habacuc debió de profetizar en tiempo de Manasés, rey de Judá (698-643), hijo de aquel Ezequías que, viviendo el profeta Isaías, recibió la visita de los embajadores de Babilonia (4 *Reg.* 20). Creen otros exegetas católicos que actuó Habacuc en tiempo del rey Joaquín de Judá (608-597), poco después de la caída de Nínive, capital asiria (612), cuando, en sentir de los judíos, el imperio caldeo de Nabu-apal-usur (625-605) no constituía ni una amenaza ni un peligro para ellos.

Ciertos críticos protestantes (* Duhm, * Sellin, * Torrey), leen

caprichosamente el *Kasdim* (caldeos) de 1,6 como *Kittim* (chipriotas en *Isa.* 23, 1 o Macedonios en 1 *Mach.* 1, 1 y 8, 5), afirmando en consecuencia, que el profeta vaticinó contra Alejandro Magno y los macedonios.[1]

Argumento y división. Describe el profeta, en diálogo con Yahveh, los castigos que harán presa en los judíos por mano de los caldeos y su liberación, por la aniquilación de los mismos caldeos. Termina con un salmo de alabanza a la justicia y a la bondad divinas.

PARTE I: *Diálogo entre el profeta y Yahveh* (1, 1—2, 20).
- a) Inscripción (1, 1).
- b) Primer discurso (1, 2-11).
  - 1) Querella del profeta por la injusticia imperante (1, 2-4).
  - 2) Respuesta de Dios: la invasión caldea (1, 5, 11).[2]
- c) Segundo discurso (1, 12—2, 20).
  - 1) Gime el profeta por la crueldad de los enemigos (1, 12—2, 11).
  - 2) Respuesta de Yahveh; salvación de los judíos y castigo de los caldeos (2, 2-20).
    - I) El justo en su fidelidad vivirá (2, 2-5).
    - II) Cinco apóstrofes contra los caldeos (2, 6-20).

PARTE II: *Plegaria de Habacuc* (3, 1-19).[3]
- a) Título (3, 1).
- b) Oración o demanda de misericordia (3, 2).
- c) Teofanía (3, 3-15).
- d) Consideraciones del profeta sobre la majestad de Yahveh (3, 16-19).

Autenticidad. Prevalece la idea de que la primera parte de la profecía (1, 1—2, 20) es auténtica; pero opinan los críticos modernos que la segunda (3, 1-19), adaptada a la música litúrgica, es de época posterior al profeta. Mas no son ciertamente despreciables los argumentos de autenticidad de esta segunda parte: el salmo se anuncia como "Plegaria del profeta Habacuc"; el tema central y la terminología característica es una misma en ambas secciones del poema. Las peculiaridades de la segun-

[1] Gruenthaner, M. J.: op. cit.

[2] Ciric, I.: "Zu Hab. I, 9", en B.Z., VI (1908), 169-171; Kmosko, M.: "Zu Hab. I, 9", en B.Z., VIII (1910), 135-137.

[3] Zorell, F.: "Canticum Habacuc (Hab. 3, 2-19)", en V.D., VII (1927), 234-237; Bénevot, H.: "Le cantique d'Habacuc", en R.B., XLII (1933), 499-525; * Irwin, W. A.: "The Psalm of Habakkuk", en J.O.N.E.S., I (1942), 10-40.

da parte explícanse por la adaptación consiguiente al uso litúrgico.

Canonicidad. Siempre ha figurado el Libro de Habacuc en el Canon judío y en el cristiano. S. Pablo cita varios pasajes de Habacuc (compárese *Act.* 13, 41 con *Hab.* 1, 5; *Rom.* 1, 17 y *Gal.* 3, 11 y *Heb.* 10, 38 con *Hab.* 2, 4). Muchos Santos Padres dres dan al salmo una interpretación mesiánica, en sentido típico literal.

Capítulo IX

EL VATICINIO DE SOFONÍAS

Bibliografía. — Lippl, J.: "Das Buch des Propheten Sophonias", en B.S., XV, 3 (1910); Faulhaber, M.: "Sophonias", en C.E., XV, 146-147; * Weiss, H.: "Zephanja Kap. 1 und seine Bedeutung als religionsgeschichtliche Quelle" (Koenigsberg, 1922); Florit, E.: "Sofonia, Geremia e la cronica di Gadd" en *Biblica*, XV (1934), 8-31.

Vida y época. Sofonías (hebr., *Tsephanyah.* "Yahveh ha ocultado" o protegido), hijo de Kusí, y descendiente de Ezequías *(Soph.* 1, 1), probablemente el rey de Judá, profetizó en tiempo del rey Josías (640-609) y de su coetáneo Jeremías. Dado que Sofonías censura los abusos de las clases altas y la idolatría, muchos suponen que su actuación pública comenzó antes de las reformas de Josías (a. 623; 4 *Reg.* 22-23). Opinan otros que en su amenaza contra Judá aludía a la invasión de los escitas, que se establecieron a lo largo de la costa mediterránea hacia el 626 (cf. *Herodoto,* I, 105).

Argumento y división. Sofonías es el profeta del "día del Señor", del *dies iræ dies illa* del Antiguo Testamento. Al juicio y castigo divino seguirá el día de la salvación mesiánica.

Parte I: *Amenaza del "Juicio del Señor" contra Judá y Jerusalem* (1, 1—2, 3).
- a) Inscripción (1, 1).
- b) Yahveh destruirá todas las cosas (1, 2 s.).
- c) Visitará con el látigo a Judá y Jerusalem (1, 4-13).
- d) El día de la ira se acerca (1, 14-18).
- e) Exhortación a la penitencia (2, 1-3).

Parte II: *Profecías contra las naciones paganas* (2, 4-15).
- a) Contra los Filisteos (2, 4-7).
- b) Contra Moab y Amón (2, 8-11).
- c) Contra Etiopía y Asiria (2, 12-15).

Parte III: *Castigo de Jerusalem y promesa de restauración* (3, 1-20).
- a) Los pecados de Jerusalem (3, 1-7).
- b) El futuro reino de Dios (3, 8-20).

Autenticidad y canonicidad. Aun los críticos modernos dan por auténtico e íntegro el texto de Sofonías. Parece que el profeta redactó sus vaticinios después de su misión apostólica. Ezequiel pudo hacer uso de dicho oráculo (cf. *Soph.* 3, 3 ss. con *Ez.* 22, 24-31).

CAPÍTULO X

LA PROFECÍA DE AGEO

Bibliografía. — Gigot, F. E.: "Aggeus", en C.E., I, 209, 210; * Crafer, F. W.: "The Books of Haggai and Zechariah" (Cambridge, 1920).

Vida y época. Ageo (griego, *Aggaios;* hebr. *Haggai,* "alegre") nació probablemente en el exilio, del cual regresó a Judá a las órdenes de Zorobabel. Es dudoso que perteneciera a la casta sacerdotal (cf. *Ag.* 2, 12 ss.). De él se habla en el primer Libro de Esdras (5, 1; 6, 14). Ageo pronuncia sus oráculos, que giran en torno a la reconstrucción del templo, en el año segundo de Darío (520 a.J.C.), siendo Zorobabel el jefe político y Yehosúa, el sumo sacerdote.

Argumento y división. La profecía de Ageo contiene cuatro oráculos, precedidos de la fecha en que se pronunciaron.

PARTE I: *Exhortación a Zorobabel y a Yehosúa a la reconstrucción del templo* (agosto/sept. 520, 1, 1—2, 1).
PARTE II: *Significación y gloria del nuevo templo*[1] (sept./oct. 520, 2, 2-10).
PARTE III: *El nuevo templo, garantía de la bendición de Dios* (nov./dic. 520, 2, 11-20).[2]
PARTE IV: *Protección divina sobre Zorobabel* (nov./dic. 520, 2, 2-24).

Autenticidad, lengua, autoridad canónica. No hay razones serias que contradigan la autenticidad de los oráculos de Ageo, cuyo lenguaje tiene resabios arameos. De su canonicidad son testimonio el Libro de Sirac (49, 13) que alude a ellos (*Ag.* 2, 24) y la Epístola de S. Pablo a los Hebreos (12, 26), en que se citan palabras de Yahveh al profeta Ageo (*Ag.* 2, 7).

[1] Como interpretación mesiánica de la Vulgata, véase Skrinjar, A.: "Veniet desideratus cunctis Gentibus (*Ag.* 2, 8; *Hebr.* 2, 7)", en V.D., XC (1935), 355-362.

[2] Fernández, A.: "El profeta Ageo 2, 15-18 y la fundación del segundo templo", en *Biblica,* II (1921), 206-215.

Capítulo XI

LA PROFECÍA DE ZACARÍAS

Bibliografía. — Van Hoonacker, A.: "Les chapitres IX-XIV du livre de Zacharie", en R.B., XI (1902), 161-183, 347-378; ídem, "Zacharie", en D.D.L.B.; Drum, W.: "Zacharias", en C.E., XV, 741-743; * Marti, K.: "Die Zweifel an der prophetischen Sendung Sacharjas" (Giessen, 1914); Buzy, D.: "Les symboles de Zacharie", en R.B., XV (1918), 136-191; * Crafer, F. W.: "The Books of Haggai and Zechariah" (Cambridge, 1920).

El personaje y su época. Zacarías (hebr. *Zekarjah,* "Yahveh recuerda"), hijo de Berekyá, hijo de Iddó (1, 1. 7), de linaje sacerdotal (2 *Esd.* 12, 4. 16), desempeñó un papel importantísimo, junto con el sumo sacerdote Yehosúa, entre los cautivos repatriados *(Zach.* 3, 1 s.; 6, 11-13), a partir del año segundo del rey Darío I (520 a.J.C.). Como su coetáneo Ageo, trabajó por espolear el celo del pueblo en la reconstrucción del templo (cf. 1 *Esd.* 5, 1; *Ag.* 1, 1 s.; *Zach.* 4, 6 ss.). Cuando los samaritanos intentaron interrumpir las obras, los judíos apelaron al decreto de Ciro; Darío I al comprobar en los archivos de Ecbatana la verdad de la carta de Ciro, no solamente autorizó la continuación de los trabajos, sino que aún contribuyó a sufragar gastos (1 *Esd.* 5, 2—6, 13). También los judíos que permanecieron en Babilonia aportaron su óbolo *(Zach.* 6, 9-15). Al cabo de cuatro años y medio se habían terminado las obras y festejado la dedicación del templo (516 a.J.C.; 1 *Esd.* 6, 14-18). Un año más tarde pudo celebrarse con todo esplendor la fiesta de la Pascua: era la primera que se celebraba desde la destrucción del antiguo templo por los babilonios (1 *Esd.* 6, 19-29).

Zacarías fué llamado al ministerio profético el mes octavo del año segundo de Darío I (oct./nov. 520 a.J.C., *Zach.* 1, 1) y estuvo consagrado a él hasta el mes noveno del año cuarto del mismo rey (nov./dic. 518, *Zach.* 7, 1). A pesar de la identidad del nombre no parece haya de confundirse con el que fué muerto por los judíos "entre el templo y el altar" *(Mt.* 23, 35; *Lc.* 11, 51).

Contenido. Consta la profecía de un prólogo y tres partes.

PRÓLOGO: *Exhortación a la penitencia* (oct./nov. 520 a.J.C.; 1, 7—6, 15).

PARTE I: *Ocho visiones nocturnas* (enero/febrero 520: 1, 7—6, 15).[1]

a) Primera visión: el caballero entre mirtos; liberación del destierro y salvación (1, 7-17).
b) Segunda visión: los cuatro cuernos y los cuatro artesanos; castigo de los opresores de Judá (1, 18-21; T.M., 2, 1-4).
c) Tercera visión: el hombre con la cuerda de medir; restauración de Jerusalem y de Judá (2, 1-13; T.M., 2, 5-17).
d) Cuarta visión: purificación del sumo sacerdote Yehosúa; alusión al Mesías, Sacerdote altísimo (3, 1-10).
e) Quinta visión: el candelabro áureo entre dos olivos; Zorobabel llevará a feliz término la obra del templo (4, 1-14).[2]
f) Sexta visión: el rollo volante; maldiciones contra los pecadores (5, 1-4).
g) Séptima visión: la pecadora sentada en el *efá;* limpieza de pecado (5, 5-11).
h) Octava visión: los cuatro carros, instrumentos simbólicos de la justicia divina contra los enemigos del pueblo escogido (6, 1-8).
i) Acto simbólico: coronación del sumo sacerdote Yehosúa, figura de la glorificación mesiánica (6, 9-15).

PARTE II: *Inciso histórico: cuestión del ayuno y respuesta de Yahveh* (nov./dic. 518 a.J.C.; 7, 1—8, 23).

a) Respuesta del profeta a la cuestión del ayuno (7, 1-7).
b) Son necesarias la justicia, la misericordia y la caridad (7, 8-14).
c) Oráculos sobre el espléndido porvenir mesiánico (8, 1-17).
d) Los ayunos se convertirán en regocijo y Jerusalem será exaltada (6, 18-23).[3]

PARTE III: *Advenimiento del Mesías* (9, 1—14, 21).[4]

a) Oráculos sobre la destrucción de los pueblos enemigos; el destino de Judá (9, 1—11, 17).

1 * Rothstein, J. W.: "Die Nachtgesichte des Sacharja" (Stuttgart, 1910).

2 Boehmer, J.: "Was bedeutet der goldene Leuchter Zach. 4, 2?", en B.Z., XXIV (1939), 360-364.

3 Holzmeister, U.: "Quæramus Dominum (Zach. 8, 21)", en V.D., XX (1940), 3-8.

4 Van Hoonacker, A.: "Les chapitres IX-XIV du livre de Zacharie", en R. B., XI (1902), 161-183, 347-378; Grill, S.: "Zur Authentie von Zacharias Kap. 9-14", en B.Z., XVIII (1928), 40-44.

1) Vaticinios contra las naciones vecinas de Israel (9, 1-7).
2) El Mesías a la conquista de su reino (9, 8—10, 1).
 I) Protección del pueblo de Dios (9, 8).
 II) Coronación del Mesías, como rey (9, 9 s.).[5]
 III) Conquista del reino mesiánico (9, 11-16).
 IV) Dios bendecirá los campos (9, 17—10, 1).
3) La obra mesiánica (10, 2—11, 3).

b) Alegoría de los dos pastores (11, 4-17; 13, 7-9).[6]

c) Conversión de Israel y esplendor de Jerusalem (12, 1—13, 6; 14, 1-21).
1) Asalto de Jerusalem (12, 1-14).[7]
2) Conversión y purificación de los judíos (13, 1-6).
3) Aflicciones y triunfos de la nueva Jerusalem en los tiempos mesiánicos (14, 1-21).[8]

Autenticidad. Texto de muy difícil interpretación la profecía de Zacarías. Ya S. Jerónimo lo hizo notar. Los simbolismos, las visiones apocalípticas y escatológicas y la mala conservación del texto complican extremadamente la labor exegética.[9]

Por voto casi unánime se atribuyen los capítulos 1—8 al profeta Zacarías [el contemporáneo de Ageo, en tiempos del rey persa Darío I (521-486 a.J.C.)].

Pero los capítulos 9—14 son manzana de discordia entre los comentaristas. La autenticidad histórica de estos capítulos no está necesariamente unida con el dogma. Los católicos pueden libremente discutir sobre el problema puramente literario, aun cuando el fiel de la probabilidad se incline por los que reconocen al mismo profeta como autor de ellos. a) Autores hay que atribuyen toda la tercera parte (caps. 9—14) a un escritor preexiliano, preferentemente a Jeremías (s. VI). b) Otros, fechan la obra en el último período postexílico (s. III) y aun en el período macabeo. c) Algunos racionalistas desgajan los caps. 9—11, que serían obra de uno o más autores preexílicos de los 12—14, que procederían del tiempo posterior a la cautividad. Donde tal algarabía reina

[5] Skrinjar, A.: "Messias rex pacificus", en V.D., XII (1932), 248-253.

[6] Kremer, J.: "Die Hirtenallegorie im Buche Zacharias auf ihre Messianität hin untersucht" (Münster, 1930).

[7] Skrinjar, A.: "Aspicient ad me, quem confixerunt", en V.D., XI (1931), 233-242.

[8] Abel, F. M.: "Asal dans Zacharie XIV, 5", en R.B., XL (1936), 385-400; Zolli, I.: "Note esegetiche (Zach. 14, 6. 7)", en *Biblica*, XX (1939), 284-287.

[9] Goettsberger, J.: "Einleitung, etc.", 347; Lusseau-Collomb: "Manuel d'Études Bibliques", III, part. 2, 527.

de opiniones, no hay por qué desviarse de la tesis tradicional, aunque la forma actual del texto provoque tantas discordancias exegéticas.[10]

Por lo demás, no faltan razones que abonen la unidad literaria de la profecía. a) Judíos y cristianos la atribuyeron por entero al profeta Zacarías. b) En todas las secciones del libro predominan las mismas peculiaridades literarias (e. g. "los ojos del Señor" en el sentido de la Providencia divina en 3, 9; 4, 10; 9, 1; el "Señor de los ejércitos" en 1, 6; 12; 2, 9; 9, 15; 10, 3; 12, 5, etc.; "pasa y regresa" en 7, 14 y 9, 8). c) El ambiente histórico de los capítulos 9—14 corresponde al tiempo posterior a la cautividad.

Canonicidad. Nadie ha puesto en litigio la autoridad canónica de estos escritos. En el N.T. apélase a ellos hartas veces (cfr. *Mt.* 21, 4 s. y *Ioan.* 12, 15 con *Zach.* 9, 9; *Mt.* 26, 31 y *Mc.* 14, 27 con *Zach.* 13, 17; *Ioan.* 19, 37 y *Apoc.* 1, 7 con *Zach.* 12, 10; *Eph.* 4, 25 con *Zach.* 8, 16). Los vaticinios mesiánicos contenidos en la obra son prueba de su valor como libro inspirado (cf. *Zach.* 3, 8 s.; 6, 12; 9, 9; 12, 10 ss.; 13, 1. 7; 14, 5 ss.).

[10] Goettsberger, J.: op. cit., 348.

Capítulo XII

LA PROFECÍA DE MALAQUÍAS

Bibliografía. — Van Hoonacker, A.: "Malachias", en C.E., IX, 562-565; * Von Bulmerincq, A.: "Der Prophet Maleachi" (2 vols., Dorpat, 1926/1932); Lattey, C.: "The Book of Malachy" (Londres, 1934).

El personaje y su época. Malaquías (hebr. *malaki,* "el mensajero" o, más probablemente, *malakijah,* "*el mensajero* [o "ángel"] *de Yahveh*") es cronológicamente el último de los profetas de Israel. No poseemos un solo dato biográfico. Hay quien cree que Malaquías ni siquiera es un nombre propio, sino un seudónimo o un apelativo simbólico, de la misión profética de un autor anónimo, que la tradición judía (e. g. Targum, de Jonatás) y algunos Padres (e. g. S. Jerónimo) han identificado con Esdras.

Con la actividad de éste y de Nehemías coincide la del profeta: el período del dominio persa (i. e. después del 537 a.J.C.) en que Palestina estaba regida por un gobernador (hebr., *pecha)* (cf. *Mal.* 1, 8; 1 *Esd.* 5, 14; *Ag.* 1, 1). Como la obra del templo se había ya terminado cuando comenzó el ministerio profético de Malaquías, colígese que sucedió en él a Ageo y Zacarías *(Mal.* 2, 11; 3, 1. 10). Su misión es la de denunciar los abusos religiosos ya estigmatizados por Esdras y Nehemías, tales como el sacrificio de víctimas impuras o mancilladas (1, 6-14), la negligencia en pagar los diezmos (3, 8-10), y los matrimonios mixtos, escollo de la fe (2, 10-12). El profeta debió desplegar su actividad profética y componer el libro de sus profecías a mediados del siglo v.

Argumento y división. La profecía, escrita en forma dialogada, es una atestación de los abusos en que había incurrido la peculiar devoción del pueblo y un prenuncio del día del Señor.

Parte I: *Invectivas contra el pueblo judío* (1, 1—2, 16).

a) Intitulación (1, 1).

b) Prólogo: Yahveh amó a Jacob y aborreció a Esaú (1, 2-5).

c) Conminaciones a los sacerdotes (1, 6—2, 9).
   1) Su negligencia en las funciones litúrgicas; el nuevo sacerdocio (1, 6—2, 4).
   2) Ignorancia de la Ley (2, 5-9).
d) Pecados del pueblo: el divorcio y el matrimonio con mujeres idólatras (2, 10-16).

PARTE II: *El día de Yahveh* (2, 17—4, 6; T.M. 2, 17—3, 24).
a) Venida del Mesías y purificación de los sacerdotes y del pueblo (2, 17—3, 6).[1]
b) El pago de los diezmos y tributos sagrados, garantía de la prosperidad del pueblo (3, 7-12).
c) Suerte diversa de justos y pecadores (3, 13—4, 3; T.M. 3, 13-21).
d) Conclusión: sumisión a la Ley de Moisés; Elías, heraldo del Señor, antes del día terrible (4, 4-6; T.M., 3, 22-24).

Autoridad canónica y doctrinal. Nunca se suscitó seria controversia sobre la canonicidad de esta profecía. Merece destacarse, de los pasajes mesiánicos de Malaquías, aquel en que se anuncia la oblación perpetua, pura y universal (*Mal.* 1, 11), que, según la doctrina eclesiástica, se ha realizado plenamente en el sacrificio incruento de la nueva Alianza, el sacrificio de la Misa (cf. Concilio de Trento, sess. XXII, cap. 1).

Según los Evangelistas (*Mt.* 11, 10. 14; 17, 11 s.; *Mc.* 9, 10 ss.; *Lc.* 1, 17), Juan el Bautista es el precursor del Mesías en el espíritu y con el poder de Elías (*Mal.* 4, 5 s.; M.T. 3, 23 s.); nuestro Señor mismo aplicó las palabras del profeta (*Mal.* 3, 1) al Bautista (*Mt.* 11, 10; cf. también *Mc.* 1, 2). S. Pablo (*Rom.* 9, 13) escudóse en una "revelación" de Malaquías (*Mal.* 1, 2).

[1] Skrinjar, A.: "Angelus testamenti", en V.D., XIV (1934), 40-48; Miklik, J. C.: "Textkritik und exegetische Bemerkungen zu Mal. 3, 6", en B.Z., XVII (1926), 225-237.

Apéndice I

CRONOLOGÍA DE LA HISTORIA DE ISRAEL

A.J.C.

969 Edificación del templo de Salomón.

932 Muerte de Salomón. División del reino.

854 Derrota de Ajab en Qarqar, por Salmanasar III.

722 Destrucción de Samaria por Sargón II.

701 Descalabro de Senaquerib en Jerusalem.

623 Reformas religiosas de Josías.

612 Captura de Nínive, capital asiria, por Nabu-apal-usur.

609 Muerte de Josías en Maggidó.

605 Batalla de Karkemish y ocaso del imperio asirio. Primeras deportaciones de judíos (entre ellos Joaquín y Daniel) a Babilonia.

597 Segunda deportación de judíos (entre ellos Joaquín y Ezequiel) a Babilonia.

586 Toma de Jerusalem y destrucción del templo salomónico de Nabucodonosor.

536 Edicto de Ciro y fin del destierro babilónico.

520 Construcción del segundo templo por Zorobabel.

458 Arribo de Esdras a Jerusalem.

445 Primera misión de Nehemías en Esdras.

331 Desastre de los persas en la batalla de Arbelas a manos de Alejandro Magno, que pone fin al imperio persa.

168 (Diciembre) Profanación del templo por Antíoco Epífanes.

165 (Diciembre) Purificación del templo por Judas Macabeo.

Apéndice II

LISTA DE LOS REYES HEBREOS

	A.J.C.
Saúl	1052-1012
David	1012-972
Salomón . . .	972-932

Judá	A.J.C.	*Israel*	A.J.C.
1) Roboam . .	932-917	1) Jeroboam .	932-912
2) Ayyam . .	916-914	2) Nadab . .	912-911
3) Asá	913-873	3) Basá . . .	911-888
4) Josafat . .	873-849	4) Elá	888-887
5) Joram . . .	849-842	5) Zimrí . . .	887
6) Ocozías . .	842	6) Omrí .	(887) 883-876
7) Atalía . . .	842-(836)	7) Ajab . . .	876-854
8) Joás . .	842 (836)-797	8) Ocozías . .	854-853
9) Amasías . .	797-779	9) Joram . . .	853-842
10) Azarías (Ozías) .	779-740	10) Yehú . . .	843-815
		11) Joacaz . . .	814-708
11) Jotam . . .	740-736	12) Joás	798-783
12) Ajaz . . .	736-728	13) Jeroboam II	783-743
13) Ezequías . .	727-699	14) Zacarías . .	743
14) Manasés . .	698-643	15) Sal-lum . .	743
15) Amón . . .	643-641	16) Menajem .	743-737
16) Josías . . .	640-609	17) Peqajyá . .	737-736
17) Joacaz . .	608	18) Peqaj . . .	736-730
18) Joaquim . .	608-597	19) Oseas . . .	730-722
19) Joaquín . .	597		
20) Sedecías . .	597-586		

Apéndice III

LISTA DE LOS REYES ASIRIOS

	A.J.C.		A.J.C.
Adad-Nirari II .	911-890	Tiglat-Piléser IV .	745-727
Tukulti-Ninurta II	889-884	Salmanasar V . .	726-722
Ashur-Nasir-pal II	883-860	Sargón II	721-705
Salmanasar III .	859-824	Senaquerib . . .	704-681

	A.J.C.
Shamsi-Adad V	823-811
Adad-Nirari III	810-782
Salmanasar IV	781-772
Ashur-Dan III	771-754
Ashur-Nirari V	753-746
Asarhadon	680-669
Asurbanipal	668-626
Ashur-etil-ilani	625-620
Sin-shar-ishkun	619-612
Ashur-Ubalit II	611-609

APÉNDICE IV

LISTA DE LOS REYES DEL IMPERIO NEOBABILÓNICO

	A.J.C.
Nabu-apal-usur	625-605
Nebuchadrezzar II	604-562
Amel-marduk	561-560
Nergal-shar-usur	559-556
Labashi-Marduk	556
Nabu-na'id	555-539
(Belshazzar, regente	550-)

APÉNDICE V

LISTA DE LOS REYES PERSAS

	A.J.C.
Ciro III el Grande	558-529
Kambises III	529-522
Smerdis	522
Darío I Istaspis	521-486
Jerjes I	485-465
Artajerjes I Longimano	465-424
Jerjes II	424
Darío II	424-404
Artajerjes II Mnemón	404-359
Artajerjes III Ochos	359-338
Arses	338-336
Darío III Codomano	336-331

APÉNDICE VI

LISTA DE LOS REYES SELEUCIDAS EN EL PERÍODO MACABEO

	A.J.C.
(Alejandro Magno	336-323)
Seleuco I Nicátor	312-280
Antíoco I Sóter	280-261
Antíoco IV Epífanes	175-164
Antíoco V Eupátor	164-162

	A.J.C.
Antíoco II Theos	261-246
Seleuco II Calínico	246-226
Seleuco III Cerauno	226-223
Antíoco III el Grande	223-187
Seleuco IV Filopátor	187-175
Demetrio I Sóter	162-150
Alejandro I Balas	150-145
Demetrio II Nicátor	145-138
y	129-125
Antíoco VI Dioniso	145-142
Antíoco VII Sidete	138-129

Apéndice VII

LISTA DE LOS TOLOMEOS HASTA EL PERÍODO MACABEO

	A.J.C.
(Alejandro Magno	336-323)
Tolomeo I Sóter	323-285
Tolomeo II Filadelfo	285-246
Tolomeo III, Evergetes I	246-221
Tolomeo IV Filopátor	221-204
Tolomeo V Epífanes	204-181
Tolomeo VI Filometor	181-146
Tolomeo VII Fiscon, Evergetes II	170-164
y	145-117

ÍNDICE ANALÍTICO

Abdías, Libro de: vida del autor, 261; argumento y división, 261; visión de la suerte de Idumea, 261; sobre "el día de Yahveh", 262; fecha del libro, 262; unidad, 263; canonicidad, 263.
Abraham: primer profeta del A. T., 206.
Abyyá: rey de Judá, 91, 102.
Adad-Nirari III (810-782): introdujo la monolatría en Asiria, 41, 265.
Ageo, Libro de: vida y época del autor, 275; argumento y división, 275; autenticidad, 275; idioma, 275; canonicidad, 275.
Abikar, historia de: y el libro de Tobías: 123.
Ajaz: rey de Judá, 93, 102; rechaza la señal de liberación dada por Isaías, 211.
* *Albright:* aceptó la hipótesis documental del Pentateuco, 37.
Alfabéticos, poemas: *150.
Alianza, Código de la: ley especial dada a los judíos, 47.
Amasías: rey de Judá, 93, 102.
Amenhotep II: presunto faraón del Éxodo, 78.
Amenhotep IV: introdujo la monolatría en Egipto, 41.
Amestris: esposa de Jerjes I, 135.
Amón: rey de Judá, 94, 102.
Amós, Libro de: vida y época del autor, 258; argumento y división, 259; oráculos de castigo inminente contra las seis naciones vecinas de Israel, 259; reproches y amenazas a los israelitas, 259; cinco visiones simbólicas del inminente castigo, 260; autenticidad, 260; mérito literario, 260.
Animismo: etapa hipotética en la evolución religiosa, 41.
Arameísmos: los críticos pentateucales insisten en ellos, 48.
Arjiarjes: rey medo, 121 s. Véase *Asuero.*
Artajerjes I: protector de Nehemías, 110; tres reyes persas con el nombre de Artajerjes, 110.
Asá: rey de Judá, 91, 102.
Asaf: autor de doce salmos, 164.
"Ascensión de Isaías": obra apócrifa, 212.
Asiria: nación dominadora en tiempo de Isaías, 218.
Astiajes: regente de Babilonia, 110.
Astruc, Jean: elaboró la primera teoría documental sobre el Pentateuco, 35.
Asuero: escrito en lugar de Ciaxares, 122.
Asur-Dan III: rey de Nínive y contemporáneo de Jonás, 265.
Asurbanipal: rey de Asiria, 128, 268.
Atalía: reina de Judá, 93, 102.
Azarías: personificación de Rafael, 122.
Azarías: rey de Judá, 93, 102; *cf.* también *Ozías.*
Azarías, Oración de: 248.

Baal: dios nacional de los fenicios, 41.
Babilonia: conquistada por Ciro, 110; principales opresores de los judíos en la segunda parte de Isaías, 218.
Babilónico, destierro: fin del, 110; número de cautivos repatriados, 115; vaticinio en el libro de Isaías, 218.
* *Barton:* aceptó la hipótesis documental, 37.
Baruk, Libro de: nombre, actividad y escritos del profeta; 233; argumento y división, 234; introducción histórica, 234; confesión de los pecados y demanda de misericordia, 234; lengua original y versiones, 235; unidad y autenticidad, 235; autoridad canónica, 236.
Basá: rey de Israel, 91.

* *Baudissin:* impugnador de la teoría de Wellhausen, 38.
Bea, A.: sobre el nombre "Yahveh", 56.
Behemot: descripción de, 156.
Belarmino, San Roberto: sobre la paternidad mosaica del Pentateuco, 34.
Berosso: acerca del Diluvio, 46.
Betulia: sitiada por Nabucodonosor, 126 s.
Biblia: los judíos concedieron un puesto privilegiado al Pentateuco, 15; libros históricos del A. T., 15 ss.; libros didácticos, 147 ss.; libros proféticos, 205 ss.
Bíblica Comisión: sobre el origen mosaico del Pentateuco, 33; sobre los Salmos proféticos y mesiánicos, 166; sobre el origen de los Salmos, 168; sobre las modificaciones de los Salmos, 169 s.; decretos acerca del Deutero y del Trito-Isaías, 222.
Bildad: amigo de Job, 152 s.
* *Black:* partidario de la hipótesis documental, 37.
Bonfrère: acerca del origen mosaico del Pentateuco, 34 s.
Booz: en el libro de Rut, 81.
* *Breit, H.:* adversario de la teoría de Wellhausen, 38.
* *Briggs:* partidario de la hipótesis documental, 37.
* *Brown-Driver-Briggs:* partidaria de la hipótesis documental, 37.
* *Brucker:* acerca del Pentateuco, 38.
* *Budde:* partidario de la hipótesis documental, 37.

Canaán: tierra desconocida para el autor del Pentateuco, 31 s.; conquistada por los judíos, 71 s.
Cantar de los Cantares: poema lírico, 148; título del libro e inclusión en el Canon, 185; argumento y división, 186; unidad, 186; interpretación, 187; explicación exclusivamente literal, 187; composición dramática, 187; teoría del erotismo, 188; interpretación típica, 189; interpretación simbólica o impropiamente literal, 189; forma literaria, 190; origen, autor y fecha, 190; canonicidad, 191; textos y versiones, 191 s.
Canto de Débora: cf. *Débora.*
Carismáticos, dones: de los profetas del A. T., 207.
* *Carpenter:* partidario de la hipótesis documental, 37.
Ciro: decreto de liberación de los judíos, 102, 115, 283.
Citas: "veritas citationis" y "veritas rei citatae", 106.
Clarke, R. F.: partidario en un principio de la hipótesis documental, 38.
Código de la Alianza: ley especial dada al pueblo judío, 47.
Comisión Bíblica Pontificia: cf. *Bíblica Comisión.*
Concatenación: en la poesía del A. T., 150.
Coré, hijos de: autores de diez Salmos, 164.
Cornill: partidario de la hipótesis documental, 37.
Crónicas: cf. *Paralipómenos, Libros de los.*

* *Cheyne:* partidario de la hipótesis documental, 37.
Chozeh: nombre hebreo de profeta, 206.

* *Dahse:* opuesto a la teoría de Wellhausen, 38; sobre los nombres divinos en el Pentateuco, 55.
Daniel: acerca del Libro de Jeremías, 229.
Daniel, Libro de: vida del profeta, 245 s.; argumento y división, 246; sección histórica, 246; sección profética, 246 s.; texto y versiones, 247 s.; partes protocanónicas, 248; partes deuterocanónicas, 248; autor y fecha de composición, 249; tesis tradicional, 249; tesis de los racionalistas, 250; carácter literario del libro, 251; canonicidad, 252.
* *Darwin, Ch.:* influyó en los racionalistas, 40.
David: historia de David en libros de Samuel, 84; en los Paralipómenos, 101; principal autor de los Salmos, 164.
De la Peyrère, Isaac: sobre la autoridad mosaica del Pentateuco, 35.
* *De Wette, W. M. L. D.:* sobre el origen del Pentateuco, 36; sobre el "libro de la ley" hallado en el Templo, 61.

Débora: Canto de Débora, 149; profetiza del A. T., 206.
Decálogo: ley fundamental del Pentateuco, 47.
Dedicación del Templo: origen de la fiesta, 145.
* *Delitzsch, Fr.:* sobre el origen del Pentateuco, 36.
Demonología persa: y el Libro de Tobías, 123.
Destierro de Babilonia: cf. Babilónico, destierro.
Deutero-Isaías: hipótesis racionalista, 217; refutación, 221.
Deuteronomio, Libro del: contenido, 23; hipótesis sobre su origen, 36 ss.; reiteración de la Ley, 47; cualidades estilísticas, 53; fechas de composición según los críticos, 62 s.; respuesta de los católicos, 63; compuesto poco antes de la muerte de Moisés, 69.
Didácticos, libros: tienden a la instrucción moral, 147; son siete, 147; llámanse libros poéticos, 147 s.
Diluvio: armonía de los dos relatos, 46.
* *Dillemann:* impugnador de la teoría de Wellhausen, 38.
Dios: nombres en el Pentateuco, 53.
Documentos, hipótesis de los: cf. Pentateuco.
* *Driver:* partidario de la hipótesis documental, 37; sobre la fecha de composición del Deuteronomio, 63.
Duplicados: yuxtapuestos en las secciones narrativas del Pentateuco, 43; yuxtapuestos en las secciones legislativas del Pentateuco, 43 s.; refundidos en el Pentateuco, 44; crítica de los exegetas católicos, 44 ss.; reglas de hermenéutica, 46; número exagerado, 46.

Eclesiastés, Libro del: gnómico lírico, 148; nombre e inclusión en el Canon, 179; argumento y división, 180; unidad y origen literario, 180; no parece de Salomón, 181 s.; estilo literario, 182; fecha de composición, 183; doctrina, 183; canonicidad, 184; texto y versiones, 184.
Eclesiástico: cf. Sirac, Libro de.
* *Eerdmans:* en desacuerdo con las teorías de Wellhausen, 38.
Egipto: país conocido por el autor del Pentateuco, 31.
* *Eichhorn, J. G.:* sobre el problema pentateucal, 35.
* *Eichrodt, W.:* impugnador de la teoría de Wellhausen, 38.
* *Eissfeldt:* proponía siete fuentes documentales del Pentateuco, 37.
Elá: rey de Israel, 92.
Elefantina, papiro de: en abono del Libro de Esdras, 111.
Eliacim: rey de Judá, 102.
Elías, el profeta: vivió en tiempo de Ajab, 92.
Elifaz: amigo de Job, 152 s.
Elihú: instruye a Job, 153, 156 s.
Eliseo, el profeta: vivió en tiempo de Yehú, 92.
Elohim: significado del nombre y uso del mismo en el Pentateuco, 53 ss.
Encenia: origen de la fiesta, 145.
Escenopegia: origen de la fiesta de la, 145.
Esdras, Código de: contenido del, 66 ss.
Esdras, Primero y Segundo Libros de: título e inserción en el Canon, 108; argumento y división, 108 s.; el autor regresa con los desterrados, 109; problemas históricos, 110; regreso de los judíos, 110 s.; tres opiniones sobre la elaboración de los libros, 111 s.; origen de los libros, 113; carácter literario, 113; intención del autor, 114; credibilidad, 114; postura católica al respecto, 115.
Esra, Ibn: sobre el origen mosaico del Pentateuco, 34.
Estancia: en la poesía del A. T., 150.
Ester, Libro de: título, 131; argumento y división, 131; texto, 132; relación entre el T. Masorético y los LXX, 133; carácter literario, 134; problemas históricos, 134; origen del libro, 135; autor y fecha, 135; objeto, 136; canonicidad, 136.
Estrófica, división: en la poesía del A. T., 150.
Etán: autor de un Salmo, 165.
* *Ewald, H.:* acerca del Pentateuco (origen), 36.
Éxodo, Libro del: contenido, 20; *cf. Pentateuco.*
Ezequías: rey de Judá, 94, 102; des-

truyó los "lugares altos", 63; concluyó una fatal alianza con los egipcios, 212; inauguró las reformas religiosas, espoleado por Isaías y Miqueas, 212; historia de su reinado, escrita por Isaías, 212.

Ezequiel: considerado por los críticos modernos autor del *Priesterkodex*, 37 s.

Ezequiel, Libro de: vida del profeta, 239; argumento y división, 240; vocación y misión de Ezequiel, 240; vaticinios contra Judá y Jerusalem, 240; profecías contra los Gentiles, 241; restauración de Israel, 241; primer escritor hebreo que registra datos cronológicos, 241; origen del libro, 242; carácter literario, fecha y autor, 242; finalidad, 242 s.; destinatarios, 243; canonicidad, 243.

* *Filón:* atribuye el Pentateuco a Moisés, 29.

Fragmentos, hipótesis de los: cf. *Pentateuco.*

Geddes, A.: ideó la hipótesis de los fragmentos, respecto al origen del Pentateuco, 35.

Genealógicas, listas: desde Adán a David, 101.

Génesis, Libro del: contenido, 19; *cf. Pentateuco.*

* *Gesenius-Buhl:* partidario de la teoría de los documentos, 37.

Gigot: partidario en un principio de la hipótesis documental, 38.

Gilgamesh, poema de: y el Diluvio, 46.

Godolías: gobernador babilonio de Palestina, 224.

Goettsberger, J.: sobre las hipótesis principales pentateucales, 42; defiende que el nombre "Yahveh" fué revelado a Moisés, 56; análisis de las reformas religiosas de Josías, 61; análisis de las reformas de Esdras, 67.

* *Graf, K. H.:* elaboró la nueva hipótesis documental, 37.

* *Graf-Wellhausen, teoría de:* líneas generales, 39.

* *Graham-May:* partidario de la hipótesis documental, 37.

* *Gressmann:* aceptó la teoría de Wellhausen, 38.

Grimmelsmann: sobre el nombre "Yahveh", 55.

"Grundschrift": fuente hipotética de una parte del Pentateuco, 36; en * Graf-Wellhausen, 39.

* *Gunkel:* partidario de la teoría de Wellhausen, 38.

Guthe: partidario de la hipótesis documental, 37.

Habacuc, Libro de: vida y época, 270; argumento y división, 271; autenticidad, 271; "Plegaria del profeta Habacuc", 271; canonicidad, 272.

Hammurabi, código de: términos jurídicos en, 52.

* *Hastings:* partidario de la hipótesis de los documentos, 37.

* *Haupt:* partidario de la hipótesis documental, 37.

* *Hegel:* influjo en los racionalistas, 40.

Helcías: halló el "libro de la ley", 61, 224; reconoció "el libro" como de Moisés, 64.

Helí: Sumo Sacerdote en los Libros de Sirac, 84.

Hemán: autor de un Salmo, 164 s.

Hetzenauer: sobre el nombre "Yahveh", 56; división del Libro del Eclesiastés, 180.

Hexaëmeron: días de la Creación, 20.

Hexateuco: opinión de Geddes, 35; explicación del vocablo, 73 s.; teoría impugnada por los católicos, 74.

Hipercríticos: historia del criticismo pentateucal, 34 ss.; sobre el evolucionismo religioso. 40 ss.; la llamada filosofía de la historia, 40; argumentos literarios acerca del origen del Pentateuco, 42; argumentos históricos y arqueológicos, 57 ss.; sobre el Libro de los Jueces, 80; sobre el Libro de los Reyes, 94; acerca de los Paralipómenos, 105; acerca de los Salmos, 169; sobre el autor de los Proverbios, 175 s.; teorías sobre el Libro de Isaías, 217 ss.; opiniones sobre la previsión conjetural del futuro, 221. *Cf.* también *Pentateuco.*

Historia, filosofía de la: hipótesis de los racionalistas, 40.

* *Hiwi al-Balkhi:* sobre el origen mosaico del Pentateuco, 34.

* *Hobbes*, T.: sobre el origen mosaico del Pentateuco, 35.
Hoberg: sobre los nombres divinos, 55.
* *Hoffmann:* en desacuerdo con la teoría de Wellhausen, 38.
Holofernes: en el Libro de Judit, 129.
Holzbey, K.: libro condenado por defender la hipótesis de los documentos, 38.
* *Homilías seudoclementinas:* *cf.* *Seudo-Clementinas, homilías.*
Horeb: no es sinónimo de Sinaí, 50.
Hummelauer: sobre el nombre "Yahveh", 55; sobre el origen de los Libros de Samuel, 87; nueva hipótesis sobre la historia antigua, 106.
Hupfel: sobre las fuentes del Génesis, 36.

* *Ilgen*, *K. D.:* dividió los documentos elohísticos en P y E, 35.
Inclusión: en la poesía del A. T., 150.
Inspiración: no se oponen los documentos duplicados, 45.
Isaías, Libro de: vida de Isaías, 211; marco histórico, 211; el rey Ajaz rechaza la señal de liberación ofrecida por Isaías, 211; actividad literaria de Isaías, 212; compuso la historia de los reyes Ozías y Ezequías, 212; argumento y división del libro, 212; Libro de las Amenazas, 212 ss.; Libro de la Consolación, 215 ss.; origen e historia literaria del libro, 217; teorías de los racionalistas, 217; Isaías vaticina la cautividad de Babilonia, 218; profecías relativas al siervo de Yahveh, 219; tesis tradicional, 220; los escritores del A. T. conocieron el Libro de Isaías, 220; los escritores del N. T. conocieron el Libro de Isaías, 220; diferencias lingüísticas, 221; unidad y autenticidad, 222; decreto de la Comisión Bíblica sobre el Deutero y Trito-Isaías, 222.
Israel: distinto de Jacob, 50.
Israel, reino de: separado de Judá, 91.

Jacob: distinto de Israel, 50.
* *Jacob:* en desacuerdo con la teoría de Wellhausen, 38.
Jassos, Isaac ben: sobre el origen mosaico del Pentateuco, 34.
Jebuseos: primitivos habitantes de Jerusalem, 79.
Jeconías: rey de Judá, 94, 102.
Jeremías: llevado a Babilonia por Nabucodonosor, 97; semejanza con Job, 155; conocía los vaticinios de Isaías, 220; *cf. Jeremías, Libro de.*
Jeremías, Epístola de: argumento, 237; autenticidad, 237 s.; lengua, 238; canonicidad, 238.
Jeremías, Lamentaciones de: título, 230; argumento, 230 s.; estructura literaria, 231; autor y fecha de composición, 231 s.; inclusión en el Canon y uso litúrgico, 232.
Jeremías, Libro de: vida y marco histórico, 223 ss.; compuso el Libro de las Lamentaciones en tiempo de Josías, 224; intentan asesinarle sus correligionarios, 225; discursos ante la puerta del Templo, 225; Libro de profecías contra Judá e Israel, 225; segunda redacción de los vaticinios conminatorios, 225; deportación a Babilonia, 225; Jeconías y Sedecías rehusan el consejo de Jeremías, 225; puesto en una mazmorra, 225; liberación por los babilonios, 226; argumento y división del libro, 226; vocación del profeta, 226; profecías contra Judá y Jerusalem, 226; profecías contra los gentiles, 227; texto, 227; origen del libro, 228; autenticidad, 229.
Jerjes I: rey de Persia, 134.
Jeroboam I: rey de Israel, 91.
Jeroboam II: rey de Israel, 93.
Jerónimo, San: sobre el contenido del Libro del Éxodo, 20; *cf.* también *Vulgata*, en los comentarios a cada uno de los libros del A. T.
Jetró: sobrenombre de Raguel, 50.
Joacaz: rey de Israel, 93.
Joacaz: rey de Judá, 94, 102.
Joaquim: rey de Judá, 94, 102.
Joaquín: rey de Judá, 102.
Job, Libro de: poema didáctico, 148, 154; título, 151; argumento, finalidad y división, 151 s.; los tres amigos de Job, 152; advertencia de Yahveh a Job, 153; Job y Elihú,

153; carácter literario del libro, 154; fundamento histórico, 154; autor anónimo, 154; escrito antes de la cautividad de Babilonia, 155; integridad del libro, 155; sobre los atributos divinos, 157; obligaciones del hombre y su destino, 157; contenido dogmático del libro de Job, 157; canonicidad, 158; texto y versiones, 158 s.

Joel, Libro de: vida y época, 256; argumento y división, 257.

Jonás, Libro de: vida y época, 264; argumento y división, 264; autor y fecha de composición, 265; carácter literario, 265.

Joram: rey de Israel, 92.

Joram: rey de Judá, 92, 102.

Josafat: rey de Judá, 92, 102.

* *Josefo, Flavio:* atribuye el Pentateuco a Moisés, 29; acerca del Libro de Jeremías, 224.

Josías: rey de Judá, 94, 102; código de la Ley, 61 s.; reinado, 128; actividad de Jeremías, 224; muere en la batalla de Maggidó, 224.

Josué, Libro de: argumento y división, 71; razón del libro, 72; fecha y autor, 72; Josué y el Pentateuco, 73; credibilidad del libro, 74.

Jotam o Joatam: rey de Judá, 93, 102; progreso material en su reinado, 211.

Juan Hircano I: rey macabeo, 141.

Judá: separado de Israel, 91.

Judíos: matrimonio con moabitas, 82; reino hebreo fundado en tiempo de Samuel, 85; *cf.* también *Semitas.*

Judit, Libro de: título, 126; argumento y división, 126; texto, 127; carácter literario, 127; problema histórico, 128; autor, 130; origen del libro, 130; finalidad, 130; canonicidad, 130.

Jueces, Libro de los: razón del título, 76; argumento y división, 76 s.; cronología del libro, 77; origen y carácter literario, 78; criterio tradicional sobre el, 78; criterio racionalista sobre el, 78; credibilidad, 80; texto, 80;

Juldá: profetiza, 61; consultada por Josías, 65.

Karkemish, batalla de: derrota de los egipcios y de los asirios por los babilonios, 225, 283.

* *Karlstad:* sobre el origen mosaico del Pentateuco, 34.

* *Kittel:* partidario de las teorías de Wellhausen, 38; sobre la fecha de composición del código deuteronómico, 63.

* *Klostermann:* impugnador de las teorías de Wellhausen, 38.

* *König:* partidario de las teorías de Wellhausen, 38; sobre la fecha de composición del código deuteronómico, 63.

Lagrange, M. J.: partidario en un principio de la hipótesis documental, 38; demostró que los antiguos semitas eran monoteístas, 42.

* *Langdon:* demostró que los primitivos sumerios eran monoteístas, 42.

Lapide, Cornelio a: sobre el origen mosaico del Pentateuco, 35.

Le Clerc, J.: sobre el origen mosaico del Pentateuco, 35.

Leviatán: descripción de, 156.

Levítico, Libro del: otros títulos del, 21; contenido, 21; Astruc llámale *Priesterkodex,* 35; destinado a los sacerdotes y los jueces, 47; contiene el tipo más avanzado de legislación, 65; *cf. Pentateuco.*

Ley, la: y el Pentateuco, 27.

Libros poéticos: cf. Didácticos, Libros.

Libros proféticos: contenido de los, 205.

Libros sapienciales: son cinco, 147.

* *Löhr, M.:* partidario de la teoría de Wellhausen, 38; niega la existencia del *Priesterkodex,* 38.

* *Loisy, A.:* partidario de la teoría documental, 38.

"Luces": origen de la fiesta de las, 145.

"Lugares altos": abolidos por Josías, 61.

* *Lutero:* sobre el origen mosaico del Pentateuco, 34.

Macabeos, Libro primero y segundo de los: título, 137; argumento y división, 137 ss.; lengua y texto del libro primero, 140; origen del primer libro, 141; lengua y texto del segundo libro, 141; origen del segundo libro,

142; fuentes literarias de los libros de los Macabeos, 142; problemas históricos y geográficos, 143; finalidad de los libros, 144.
Magiddó, batalla de: muerte de Josías en la, 224, 283.
Malaquías, Libro de: el personaje y su época, 280; argumento y división, 280 s.; autoridad canónica y doctrinal, 281.
Manajem: rey de Israel, 93; rinde parias a Tiglat-Piléser III, 98.
Manasés: rey de Judá, 94, 102; Jeremías actuó durante su reinado, 224; restableció la idolatría, 224.
Mardoqueo: tío de Ester, 131.
* *Marti:* partidario de la hipótesis documental, 37.
Masio: sobre el origen del Pentateuco, 34.
Matanyá: rey de Judá, 94, 102.
Matrimonio: permitido, en un principio, entre judíos y moabitas, 83; matrimonio agnaticio de Tobías, 124.
* *Meek:* partidario de la teoría documental, 37.
Merneptah: no es el faraón del Éxodo, 78.
Mesías: pasajes mesiánicos de los libros de Samuel, 88; mesianismo en los Salmos, 172; Isaías sobre el "siervo de Yahveh", 219; visión de Ezequiel sobre el nuevo reino de Dios, 241; Joel predice el gran día de Yahveh en el tiempo mesiánico, 257; Amós vaticina el tiempo mesiánico de salvación, 259; Abdías sobre "el día de Yahveh", 262; Miqueas habla del establecimiento del reino mesiánico, 266 s.; elementos mesiánicos en Habacuc, 271; advenimiento del Mesías prenunciado por Zacarías, 277 s.; Malaquías vaticina el sacrificio puro, perpetuo y universal, 281.
Metro: en la poesía del A. T., 149.
Miqueas: compelió a Ezequías a introducir la reforma religiosa, 212; *cf. Miqueas, Libro de.*
Miqueas, Libro de: vida y época del autor, 266; argumento y división, 266; apóstrofes contra Israel y Judá, 266; establecimiento del reino mesiánico, 266 s.; castigo del pueblo por su ingratitud, 267; autenticidad, 267; canonicidad, 267; texto, 267.
Moabita, piedra: conmemora la opresión de los moabitas por los israelitas, 97.
Moabitas: no estaba prohibido en un principio el matrimonio de los judíos con los, 83.
Moisés: autor del Pentateuco, 25; decretos de la Comisión Bíblica sobre el origen mosaico del Pentateuco, 33; según los racionalistas era henoteísta, 41; Moisés escritor, 68; Moisés redactor, 68; Moisés autor, 68 s.; Moisés autor de un Salmo, 164; el mayor profeta del A. T., 206; fundador de la nación teocrática, 206.
* *Möller:* en desacuerdo con la teoría de Wellhausen, 38.
Monolatría: etapa hipotética del evolucionismo religioso, 42.
Monoteísmo: religión primitiva, 42.

Nabi: *cf. Profecía* y *Profetas.*
Nabonido-Ciro, Crónica de: sobre la caída de Babilonia, 110.
Nabopolasar: Nabu-apal-ushur.
Nabu-apal-ushur: fundador del Nuevo Imperio Neo-Babilónico, 98.
Nabuchadrezzar: cf. Nabucodonosor.
Nabucodonosor: rey de Babilonia, 224, 283; derrota de los asirios en la batalla de Karkemish, 225; destruye Jerusalem y su Templo, 283.
Nadab: rey de Israel, 91.
Nahum: alude a la segunda parte del Libro de Isaías, 220; *cf. Nahum, Libro de.*
Nahum, Libro de: vida y época del autor, 268; contenido, 268; autenticidad, 269; canonicidad, 269.
Naturismo: origen hipotético de toda religión, 41.
* *Naville:* impugnador de la teoría de Wellhausen, 38.
Nebo: dios supremo asirio, 41.
Nehemías: reedifica las murallas de Jerusalem, 109; entra en Jerusalem como gobernante, 112.
Nínive: capturada por Nabu-apal-ushur, 98, 121, 283.
Números, Libros de los: razón del nombre, 22; contenido del, 23; *cf. Pentateuco.*

Ocozías: rey de Israel, 92, 102.
Omri: rey de Israel, 92.
Oseas: último rey de Israel, 94.
Oseas, Libro de: vida y época del autor, 254; contenido, 255; autenticidad y valor literario, 255.
Ozías: progreso material durante su reinado, 211; Isaías escribió la historia del reino; 212; *cf. Azarías.*

Paralelismo: sinónimo, antitético y sintético, en la poesía del A. T., 148 s.; como recurso para la crítica textual, 159.
Paralipómenos, Libros de los: título e inserción en el Canon, 100; argumento y división, 100 ss.; intención religiosa del autor, 102 s.; fin dinástico, 103; origen de los libros, 103; fuentes, fecha y autor, 103 ss.; opiniones racionalistas y católicas, 105; credibilidad, 105; interpretación textual, 105 s.; texto, 107.
Pentateuco: a) puesto privilegiado entre los judíos, 15; consta de cinco libros, 17; diversidad de nombres, 17; el nombre de Pentateuco, usólo por vez primera * Tolomeo, 17; el Talmud lo denomina "los cinco libros de la Ley", 18; nombre introducido en el griego por * Tolomeo, 17; en el latín por Tertuliano, 17; contenido y división, 19 ss.; origen del libro, 25; tesis tradicional, 25 s.; veracidad histórica, 26; testimonio de otros libros del A. T., 27; testimonio de los samaritanos, 28; testimonios de la tradición judía, 28; testimonios del N. T., 29; testimonios de la tradición católica, 30; evidencia interna, 30; se originó en el desierto, 30.
b) el autor residió fuera de Palestina, 31; manifestaciones de un testigo ocular, 31; el autor familiarizado con las costumbres judías, 31; Canaán es desconocido para el escritor, 31; arcaísmos del Pentateuco, 32; la Comisión Bíblica y el origen mosaico, 33; los racionalistas y la autenticidad del Pentateuco, 34; primera teoría documental, 35; hipótesis de los fragmentos, 35; hipótesis de las adiciones, 36; hipótesis de los nuevos documentos, 36; teoría de Graf-Wellhausen sobre el origen del, 36; esquema general de la hipótesis de Graf-Wellhausen, 39; división del Pentateuco según la escuela de Graf-Wellhausen, 40; filosofía de la historia según los racionalistas, 40 ss.; argumentos literarios de los racionalistas, 42; relatos duplicados en las secciones narrativas, 43; relatos duplicados en la sección legislativa, 43; ejemplos de narraciones mixtas, 44.
c) criterio católico sobre los relatos dobles, 44; el Decálogo, ley fundamental del, 47; léxico y estilo, 47; arameísmos en el, 48; no es todo el Pentateuco de la misma época, 52; uso de los nombres divinos, 53 ss.; una explicación del uso de los nombres divinos, 55; normas generales sobre el uso de los nombres divinos, 56; argumentos históricos y arqueológicos de los racionalistas, 57; anacronismos, 57; datos geográficos, 58; datos personales, 59; opinión católica sobre las dificultades del Pentateuco, 59; el código deuteronómico, 60 ss.; el Pentateuco confirmado por el Código de Esdras. 66 ss.; crítica católica sobre el *Priesterkodex,* 66 ss.; vicisitudes del Pentateuco después de Moisés, 69; el Pentateuco y el Libro de Josué, 73.
Peqaj: rey de Israel, 93.
Peqajyá: rey de Israel, 93.
Pereyra: sobre el origen mosaico del Pentateuco, 34.
* *Pfeiffer:* sobre el origen del Pentateuco, 37.
"Priesterkodex": nombre aplicado al Levítico por Astruc, 35; origen según los racionalistas, 36; fecha presunta de su origen, 37; hipótesis de los racionalistas, 65 ss.

Poesía del A. T.: principalmente religiosa, 148; elementos formales, 148 s.; división estrófica en la poesía del A. T., 150.
Poéticos, libros: cf. Didácticos, Libros.
Polidemonismo: etapa hipotética del evolucionismo religioso, 41.
Politeísmo: etapa del evolucionismo religioso, 41.
Pontificia, Bíblica Comisión: cf. Bíblica Comisión.
Profecía y profetas: breves notas acerca de la profecía, 205 s.; derivación de la palabra "profeta", 205 s.; *roeh, chozeh* y *nabi* en hebreo, 206; inaugurada por Moisés, 206; institución permanente en tiempo de Samuel, 206; dones carismáticos de los profetas mayores y menores, 206 s.; "comunidad de profetas", en sentido lato, 207; vocación y ciencia sobrenatural de los profetas, 207; su intrepidez, 208; recibían la comunicación divina mediante palabras, visiones y sueños, 208; eran instrumentos libres de Dios, 208 s.; profecías orales y escritas, 209; misión de los profetas, 209.
Profetas mayores y menores: 207, 210, 253; *cf. Profecía y profetas.*
Proverbios, Libro de los: obra líricodidáctica, 148; título e inclusión en el Canon, 173; argumento y división, 174; carácter poético del libro, 175; autor y fecha de composición, 175; canonicidad, 177; texto y versiones, 177.
Purim, fiesta de: mencionada en el Libro de Ester, 132, 134.

Qoheleth: personaje del Eclesiastés, 179.

Rafael: acompaña al joven Tobías, 118; ¿engañó a Tobías?, 122.
Rages: antigua ciudad meda, 121.
Raguel: se refiere a Jetro, 50.
Ragüel, padre de Sara, 121.
Rahab: nombre de Egipto, 222.
* *Redpath:* impugnador de la teoría de Wellhausen, 38; sobre el uso de los nombres divinos en el Pentateuco, 55.
Reino hebreo: fundado en tiempo de Samuel, 85.
Responsión: en la poesía del A. T., 150.
* *Reuss, E.:* afirma que no hay huellas de la Ley en los primitivos libros bíblicos, 36.
Reyes, Libro de los: título, 90; argumento y división, 90 ss.; origen, 94; carácter literario, 94; fecha y autor, 94; los racionalistas acerca del, 95; crítica, 95 s.; credibilidad, 97; cronología, 98; normas para sincronizar los reinados paralelos, 99; texto, 99.
* *Riehm, E.:* sobre el origen del Deuteronomio, 36.
Ritmo: en la poesía del A. T., 149.
Roboam: rey de Judá, 91, 102.
Roeh: en hebreo equivalente a "profeta", 206.
Rut, Libro de: argumento e inclusión en el Canon, 81; fecha de composición, 82; autor, 82; finalidad, 82; credibilidad, 82 s.

Sabiduría, Libro de la: meditación lírica, 148; título, 193; argumento y división, 193 ss.; unidad, 195; lenguaje, 195; origen del libro, 196; finalidad, 196; destinatarios, 196; canonicidad, 197; texto y versiones, 197; alcance doctrinal, 197 s.
Sabiduría, Poema de la divina: en el Libro de Job, 156.
Saint Cher, Hugo de: sobre el origen mosaico del Pentateuco, 34.
Salmos, Libro de los: libro lírico-litúrgico, 148; títulos del libro, 161; inclusión en el Canon, 161; número de los Salmos, 162; división de los Salmos, 162 ss.; títulos en general, 164; epígrafes con el nombre del autor, 164; epígrafes que indican la circunstancia histórica, 165; el género poético, 165; con indicación de los instrumentos músicos, 165; el uso litúrgico, 165; importancia de estos epígrafes, 166; paternidad literaria, 166 ss.; fechas de los Salmos y formación del Salterio, 168; decreto de la Comisión Bíblica, 169; canonicidad, 170; textos y versiones, 170; valor teológico, 171; Dios en los Salmos, 171; el hombre en los Salmos, 171; mesianismo, 172.

Salomón: historia de, 90, 102; autor de dos Salmos, 164.
* *Salomón, Isaac ben:* sobre el origen mosaico del Pentateuco, 34.
Salterio: cf. *Salmos, Libro de los.*
Samaritanos: reconocieron solamente el Pentateuco por Libro inspirado, 28.
Samuel, Libros de: título, 84; contenido y división, 84 ss.; origen y carácter literario, 86; opiniones racionalista y católica sobre los, 86; uso de los documentos históricos, 86 s.; anonimato, 87; finalidad, 88; credibilidad, 88; pasajes mesiánicos, 88; texto, 88 s.
Sanbal-lat: gobernador de Samaria, 111.
Santidad, Código de: hipótesis de los racionalistas, 39.
Sara: hija de Ragüel y esposa de Tobías, 117.
Sargón II: inscripción de, 98.
Sassabassar: (hebr. *Sheshbatsar)* recibió los vasos sagrados del tesorero Mitrídates, 110.
Saúl: en los Libros de Samuel, 85.
Schmidt, S. V. D., R. W.: sobre el monoteísmo primitivo, 42.
Sedecías: rey de Judá, 94, 102; desatiende el aviso de Jeremías, 225.
Selah: significado del vocablo, 150.
* *Sellin:* partidario de la teoría de Wellhausen, 38; sobre la fecha de composición del Código deuteronómico, 63.
Sellum: rey de Judá, 94, 102.
Semíramis: reina de Nínive, 265.
Semitas: fueron monoteístas en sus orígenes, 42; estilo literario de los semitas, 52; *cf. Judíos.*
Senaquerib: derrota a los egipcios y babilonios y avanza contra Jerusalem, 212.
Sesaq: invade Judea, 97.
Seudo-Clementinas, homilías: sobre la genuinidad mosaica del Pentateuco, 34.
Shamosg: dios nacional de los moabitas, 41.
Sidón: metrópoli fenicia, 79.
Sierva: dos expresiones sinónimas en el Pentateuco, 50.
"Siervo de Yahveh": profetizado por Isaías, 219.
Simón, Richard: sobre el origen mosaico del Pentateuco, 35.
Sinaí, Monte: los hebreos en el, 23; no es sinónimo de Horeb, 50.
Sinubalit: cf. *Sanbal-lat.*
Sirac, Libro de: obra líricodidáctica, 148; título, 199; argumento y división, 199 ss.; origen del, 201; autor, 201; canonicidad, 202; texto y versiones, 203; autoridad dogmática, 204; cita del Libro de Isaías, 220; cita del Libro de Jeremías, 229.
Sixto de Siena: origen mosaico del Pentateuco, 34.
* *Skinner:* partidario de la hipótesis documental, 37.
Sofar: amigo de Job, 152.
Sofonías, alude a la segunda parte de Isaías, 220.
Sofonías, Libro de: vida y época del autor, 273; argumento y división del libro, 273; amenaza del "Juicio del Señor", 273; autenticidad y canonicidad, 274.
* *Spinoza, B.:* sobre el origen mosaico del Pentateuco, 35.
* *Stade:* partidario de la hipótesis documental, 37.
* *Steuernagel, C.:* partidario de la teoría documental, 37; sobre los relatos dobles del Pentateuco, 45; sobre la época de composición del Código deuteronómico, 63.
* *Stevens:* partidario de la hipótesis documental, 37.
* *Strack, W. L.:* sobre el origen del Pentateuco, 36; impugnador de la teoría de Wellhausen, 38.
Sueños: comunicaciones de Dios en los sueños, 208.
Sumerios: monoteístas en los tiempos primitivos, 42.
Suplemento, teoría del: cf. **Pentateuco.**
Susana: historia de, 247.

Talmud: denomina el Pentateuco "los cinco libros de la Ley", 18; sobre el Libro de Jeremías, 229.
Tertuliano: introdujo en latín el vocablo "Pentateuco", 17.
Textos: cf. cada uno de los libros del A. T.
Tiglat-Piléser: y la deportación a Asi-

ria, 79; hizo a los judíos tributarios de Asiria, 97 s.
Tobit, Libro de: contenido, 117; título, 117; argumento y división, 117 s.; texto, 118; carácter literario, 119 s.; problemas geográficos, históricos y religiosos, 120; argumentos de los racionalistas, 122; crítica, 122; curación de Tobit, 122; ¿engañó Rafael a Tobit?, 122; origen, autor, fecha e inclusión en el Canon, 124; intención del libro, 124; canonicidad, 125.
* *Tolomeo:* fué el primero que empleó el nombre de Pentateuco, 17; sobre el origen mosaico del Pentateuco, 34.

Touzard, I.: sobre el origen del Pentateuco, 39.
Trito-Isaías: tesis e hipótesis de los racionalistas, 217; refutación, 221.

Van den Biesen, C.: partidario en un principio de la teoría documental, 38.
Van Hoonacker: partidario en un principio de la teoría documental, 38.
Vasti, reina: vivió en tiempo de Ester, 131.
* *Vater, J. S.:* sobre el origen del Pentateuco, 36.
Versiones, cf. cada uno de los libros del A. T.
Visiones: externas, imaginativas, intelectuales, 208.
* *Volz, P.:* partidario de la teoría de Wellhausen, 38; niega la existencia del *Priesterkodex*, 38.
Von Huegel, F.: partidario en un principio de la teoría documental, 38.
* *Von Orelli:* impugnador de la teoría de Wellhausen, 38.
* *Von Rad, G.:* impugnador de la teoría de Wellhausen, 38.
Vulgata: cf. varios libros del A. T.
* *Wiener:* en desacuerdo con la teoría de Wellhausen, 38; sobre el uso de los nombres divinos en el Pentateuco, 55.
* *Wellhausen, J.:* autor de la nueva teoría documental, 37 ss.; sobre el Libro de Esdras, 114.

Yahveh: significado del nombre y uso en el Pentateuco, 53 ss.
Yahveh, siervo de: en la profecía de Isaías, 219.
Yehú: rey de Israel, 92 s.

Zacarías, rey de Israel, 93.
Zacarías, Libro de: autor y época, 276; contenido del libro, 277; ocho visiones simbólicas nocturnas, 277; advenimiento del Mesías, 277; autenticidad, 278; canonicidad, 279.
Zimri: rey de Israel, 92.
Zorobabel: uno de los primeros repatriados, 109.

ÍNDICE GENERAL

PÁG.

Lista de abreviaturas 9
Introducción especial al Antiguo Testamento 11

PRIMERA PARTE

LIBROS HISTÓRICOS DEL ANTIGUO TESTAMENTO 15
I. *El Pentateuco* 16
CAPÍTULO I. — *Nombre del Pentateuco y de cada uno de sus libros en particular* 17
CAPÍTULO II. — *Contenido y división del Pentateuco* 19
Art. 1. El Libro del Génesis 19
Art. 2. El Libro del Exodo 20
Art. 3. El Libro del Levítico 21
Art. 4. El Libro de los Números 22
Art. 5. El Libro del Deuteronomio 23
CAPÍTULO III. — *Origen del Pentateuco* 25
Art. 1. Tesis tradicional: autenticidad mosaica del Pentateuco 25
Art. 2. Teoría de los críticos modernos 34
Art. 3. Conclusión 68
II. — *El Libro de Josué* 71
III. — *El Libro de los Jueces* 76
IV. — *El Libro de Rut* 81
V. — *Los Libros de Samuel* 84
VI. — *Los Libros de los Reyes* 90
VII. — *Los Libros de los Paralipómenos o de las Crónicas* . . . 100
VIII. — *El Primero y Segundo Libro de Esdras (o Libros de Esdras y Nehemías)* 108
IX. — *El Libro de Tobit* 117
X. — *El Libro de Judit* 126

PÁG.

XI. — *El Libro de Ester* 131
XII. — *El Primero y Segundo Libro de los Macabeos* 137

SEGUNDA PARTE

Libros didácticos del antiguo testamento 147
Advertencias generales 147
La poesía en el Antiguo Testamento 148
Capítulo I. — *El Libro de Job* 151
Capítulo II. — *El Libro de los Salmos* 160
Capítulo III. — *El Libro de los Proverbios* 173
Capítulo IV. — *El Libro del Eclesiastés* 179
Capítulo V. — *El Cantar de los Cantares* 185
Capítulo VI. — El Libro de la Sabiduría 193
Capítulo VII. — *El Libro de Jesús Sirac o Eclesiástico* . . . 199

TERCERA PARTE

Libros proféticos del antiguo testamento 205
Breves notas acerca de la profecía 205
I. — *Los profetas mayores* 210
Capítulo I. — *El Libro de Isaías* 210
Capítulo II. — *El Libro de Jeremías* 223
Capítulo III. — *Las Lamentaciones de Jeremías* 230
Capítulo IV. — *La Profecía de Baruk* 233
Capítulo V. — *La Epístola de Jeremías* 237
Capítulo VI. — *El Libro de Ezequiel* 239
Capítulo VII. — *El Libro de Daniel* 245
II. — *Los profetas menores* 253
Capítulo I. — *El Libro de Oseas* 254
Capítulo II. — *El Libro de Joel* 256
Capítulo III. — *El Libro de Amós* 258
Capítulo IV. — *El Libro de Abdías* 261
Capítulo V. — *El Libro de Jonás* 264
Capítulo VI. — *El Libro de Miqueas* 266
Capítulo VII. — *El Libro de Nahum* 268

PÁG.

CAPÍTULO VIII. — *El Libro de Habacuc* 270
CAPÍTULO IX. — *El Vaticinio de Sofonías* 273
CAPÍTULO X. — *La Profecía de Ageo* 275
CAPÍTULO XI. — *La Profecía de Zacarías* 276
CAPÍTULO XII. — *La Profecía de Malaquías* 280
Apéndice I 283
Apéndice II 284
Apéndice III 284
Apéndice IV 285
Apéndice V 285
Apéndice VI 285
Apéndice VII 286
Índice analítico 287

EL 3 DE MAYO DE 1951
FESTIVIDAD DE LA INVENCIÓN DE LA SANTA CRUZ
SE ACABÓ DE IMPRIMIR
ESTA INTRODUCCIÓN ESPECIAL
AL ANTIGUO TESTAMENTO
PARA LA EDITORIAL DESCLÉE, DE BROUWER
EN LOS TALLERES GRÁFICOS
DE SEBASTIÁN DE AMORRORTU E HIJOS, S. R. L.
CALLE LUCA 2227, BUENOS AIRES